Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/christologiedesh0000unse

Th Bl. 15² Jordan
2 Kath Th. 15² H Bruders
Tha. 15, - Proost
Th K Soch. 15³ O Scheel
Allgh Bl. 16 Hes Naegle
Tagschr. 15 4 W Koch
apth. 16¹ E J Goodspeed

A 140 -
421/1141

FREIBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR G. HOBERG UND DR G. PFEILSCHIFTER
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

VIERZEHNTES HEFT

DIE CHRISTOLOGIE DES HEILIGEN IGNATIUS VON ANTIOCHIEN

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1914
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO

DIE CHRISTOLOGIE DES HEILIGEN IGNATIUS VON ANTIOCHIEN

NEBST EINER VORUNTERSUCHUNG

DIE ECHTHEIT DER SIEBEN IGNATIANISCHEN BRIEFE VERTEIDIGT GEGEN DANIEL VÖLTER

VON

DR MICHAEL RACKL
PROFESSOR DER THEOLOGIE IN EICHSTÄTT

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1914
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

BT
10
F7
v.14

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 30. Novembris 1913

† **Thomas,** Archiepps

Alle Rechte vorbehalten

Druck der Ph. Brönnerschen Buchdruckerei (P. Seitz), Eichstätt

Meinem hochgeschätzten Lehrer und Freunde

Professor Martin Grabmann

in aufrichtiger Verehrung und herzlicher Dankbarkeit

gewidmet.

321099

Vorwort.

Den ersten Anstoß zu vorliegender Arbeit gab Professor Grabmann in einer seiner stets anregenden Kollegstunden. Dieser mein Lehrer stand mir jederzeit, verbo et opere, als treuer Helfer zur Seite. Ich fühle mich deswegen verpflichtet, diesem edlen, hochherzigen und selbstlosen Wohltäter und Freunde auch an dieser Stelle meinen innigsten und aufrichtigsten Dank auszusprechen. — Durch das liebenswürdige Entgegenkommen der Bibliotheksleitung des päpstlichen Bibelinstitutes in Rom wurde mir meine Arbeit sehr erleichtert. Ich möchte hiefür meinen geziemenden Dank zum Ausdruck bringen. — Schließlich obliegt mir die angenehme Aufgabe, dem Herausgeber dieser Studien, Herrn Professor und derzeitigen Rektor Dr. Georg Pfeilschifter, meinen verbindlichsten Dank zu sagen.

Bei der Darstellung der ignatianischen Christologie schwebte mir jenes Ideal vor, für das Ignatius lebte und starb: ἐκεῖνον ζητῶ, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα· ἐκεῖνον θέλω, τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα (R. 6, 1).

Bemerken möchte ich noch, daß ich nur die Christologie im engeren und strikten Sinn behandeln wollte.

Eichstätt (Bayern), 11. November 1913.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort VII
Inhaltsverzeichnis . . . . . IX—XIII
Vorbemerkungen XIV
Literaturnachweis . . . . . XV—XXXII
Einleitung . . . . . 1—10

Voruntersuchung.

Die Echtheit der sieben ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Völter . . . . . 11—86

§ 1. Die bisherigen Resultate. Daniel Völters Thesen . 11—15

1. Kapitel. Integrität des Polykarpbriefes und sein Verhältnis zu den ignatianischen Briefen . 16—29

§ 2. Integrität des Polykarpbriefes . . . . . 17—24
1. Interpolation des 1. Kapitels . . . . . 17—19
2. Interpolation von 9, 1 . . . . . 19—21
3. Interpolation von cap. 13 . . . . . 21—24

§ 3. Verhältnis des Polykarpbriefes zu den Ignatianen . 24—29
1. Gemeindeverfassung . . . . . 24—26
2. Sprachliche Ähnlichkeit . . . . . 26—28

2. Kapitel. Verfasser des Römerbriefes und der kleinasiatischen Briefe. Peregrinus-Hypothese . 29—84

§ 4. Der Verfasser des Römerbriefes ist mit dem der kleinasiatischen Briefe identisch . . . . . 29—70
1. Der Verfasser des Römerbriefes ist Bischof . . 30—43
2. Situation des Verfassers . . . . . 43—45
3. Stimmung des Verfassers . . . . . 45—52
4. Sprache und Stil . . . . . 52—70

§ 5. Der Verfasser des Römerbriefes ist nicht Peregrinus Proteus 70—84
1. Zeitunterschied . . . . . 72—77
2. Zeugnis der Tradition . . . . . 77—78
3. Innere Unmöglichkeit . . . . . 78—79
4. Mängel in der Beweisführung Völters . . . 79—84
Resultat . . . . . 84—86

Seite

Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien 87—401

1. Teil.

Die ignatianische Christologie in sich betrachtet . . . 89—289

1. Abschnitt. Jesus Christus wahrer Mensch . . . 89—144

1. Kapitel. Der häretische Gegensatz . . . . 89—127

§ 6. Christologische Häretiker in den Briefen des Ignatius 89—93

§ 7. Der Doketismus. Sein Verhältnis zu den modernen Christusleugnern . . . . . 93—96

§ 8. Entstehungszeit des Doketismus . . . . 96—99

§ 9. Entstehungsgrund des Doketismus: Τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ (Pol. ad Philipp. 7, 1) . . . . . 99—116

1. Stellung des Judentums zum Kreuz . . . 103—108

2. Standpunkt des Heidentums . . . . . 108—110

3. Das „Ärgernis des Kreuzes“ (Gal. 5, 11) führte zum Doketismus (Phld. 8, 2) . . . . . 110—114

4. Weitere Beweise aus den Ignatianen . . . 114—116

§ 10. Die ignatianischen Doketen sind nicht Gnostiker . 116—117

§ 11. Verhältnis zwischen Doketismus und Judaismus in den Ignatiusbriefen . . . . . 117—120

§ 12. Verdienst des Ignatius . . . . . 120—123

Korollar: Verhältnis der ignatianischen Doketen zu außerchristlichen Religionsgenossenschaften . . 123—127

2. Kapitel. Des Ignatius Lehre über die wahre Menschheit Christi . . . . . 127—144

§ 13. Abwehr des Doketismus . . . . . 127—133

1. Autorität der Bibel . . . . . 127—128

2. Gefährdung der Erlösung . . . . . 128—130

3. Tugendbeispiel Christi . . . . . 130—132

Resultat . . . . . 132—133

§ 14. Des Ignatius positive Lehre über die Menschheit Christi 133—144

1. Wesensbeschaffenheit: Τέλειος ἄνθρωπος. Sm. 4, 2 . 133—135

2. Die Tatsachen des irdischen Lebens Jesu . . 135—143

a) Abstammung und Geburt . . . . . 136—137

b) Mutterschaft Mariens . . . . . 137—138

c) Jungfräulichkeit Mariens . . . . . 138—142

d) Öffentliches Leben Jesu . . . . . 142—143

Rückblick . . . . . 143—144

2. Abschnitt. Jesus Christus: Messias, wahrer Gott und Gottessohn . . . . . 144—284

§ 15. Vorbemerkungen . . . . . 144—147

1. Kapitel. Jesus Christus — der Messias (ὁ χριστός) . 147—150

2. Kapitel. Jesus Christus — wahrer Gott . . . 150—231

§ 16. Der Name θεός . . . . . 150—152

§ 17. Bedeutung des Wortes θεός . . . . . 152—154

Seite

1. Abteilung. Negatives Beweisverfahren . . 154—166

§ 18. Zurückweisung der falschen Ansichten. Beurteilung der Anschauung des Frhr. v. d. Goltz . . 154—166

a) Der häufige Gebrauch von θεός . . . . 154—155
b) θεοῦ εἶναι 155
c) Eph. 14, 1 . . . . . 155—156
d) ὁ θεὸς ἡμῶν . . . . . 156—162
e) Einige Stellen kritisch verdächtig . . . . 162—163
f) αἷμα θεοῦ etc. . . . . 163—164
g) Gebete an Christus 164
h) Anteilnahme Christi an der Weltregierung . . 164—165

2. Abteilung. Die positive Lösung . . . . 166—227

§ 19. Jesus Christus — Weltenschöpfer . . . . . 166—169
§ 20. Christus — κύριος . . . . . 169—171
Τὸ ὄνομα . . . . . 171—172
§ 21. Christus — ἀγέννητος . . . . . 172—184
§ 22. Christus — ἄχρονος . . . . . 184—189
§ 23. Christus — Totenerwecker . . . . . 189—190
§ 24. Allwissenheit Christi 191
§ 25. Christus — die vollkommene Treue 191
§ 26. Die Gebete der Gläubigen . . . . . 192—194
§ 27. Christus — Formalobjekt der göttlichen Tugenden . 194—196
§ 28. Die Geistigkeit Christi . . . . . 196—201
§ 29. Die Mystik des Ignatius . . . . . 201—205
§ 30. Christus in der Kirche . . . . . 205—212
§ 31. Das Gesamtzeugnis der Ignatiusbriefe . . . . 212—213
§ 32. Der Tod des Ignatius für Christus . . . . 213—214

Zusatz: Stellen, an denen die Beziehung des Wortes θεός auf Christus wahrscheinlich ist . . . 214—227

3. Abteilung. Einwände . . . . . 227—231

§ 33. Der Subordinatianismus des Ignatius . . . . 227—229
§ 34. Der Patripassianismus des Ignatius . . . . 229—231

3. Kapitel. Jesus Christus — Gottessohn und Wort Gottes . . . . . 231—284

§ 35. Jesus Christus — Gottessohn . . . . . 233—270

1. Texte 233
2. Sinn des Wortes υἱὸς θεοῦ. Ansicht der Autoren . 234—236
3. Prüfung der Texte . . . . . 236—270

I. Eph. 20, 2 . . . . . 236—237
II. Sm. 1, 1 . . . . . 237—258

a) Textkritik . . . . . 237—241
b) Inhalt des Textes: κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ 241—258

α) Die Präposition κατά . . . . . 242—250
β) Der Ausdruck κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ 251—256
γ) Einwand . . . . . 256—258

Seite

III. Eph. 7, 2 . . . . . 258—270
a) ἐκ θεοῦ . . . . . 259—260
b) ἀγέννητος . . . . . 260—270
Resultat 270
§ 36. Jesus Christus — Wort Gottes . . . . . 270—284
1. Christus — λόγος θεοῦ . . . . . 270—277
2 Christus — τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη . . . . 277—280
3. Christus — θεοῦ γνῶσις . . . . . 280—284
3. Abschnitt. Jesus Christus — Gott und Mensch zugleich 284—289

2. Teil.

Die dogmengeschichtliche Bedeutung der ignatianischen Briefe . . . . . 291—401

1. Abschnitt. Die Quellen des Ignatius . . . . 293—348
1. Kapitel. Außerbiblische Quellen . . . . . 293—296
2. Kapitel. Biblische Quellen . . . . . 296—348
I. Theoretische Erörterungen des Ignatius . . . 297—299
II. Welche biblischen Schriften haben die Christologie des Ignatius beeinflußt? . . . . . 299—348
1. Die alttestamentlichen Schriften . . . 299—300
2. Die neutestamentlichen Schriften . . . 300—348
a) Die synoptischen Evangelien . . . 301—312
§ 37. Kennt Ignatius ein schriftliches Evangelium? . . 301—305
§ 38. Die Christologie des Ignatius und der synoptischen Evangelien . . . . . 305—312
1. Sachliche Übereinstimmung . . . . . 305—309
2. Formelle Verschiedenheit . . . . . 309—312
b) Die paulinischen Briefe . . . . . 312—320
§ 39. Kennt Ignatius paulinische Schriften? . . . . 312—314
§ 40. Die Christologie des Ignatius und der paulinischen Briefe 315—320
1. Inwiefern ist Ignatius in seiner Christologie von Paulus abhängig? . . . . . 315—319
2. Fortschritt des Ignatius in der sprachlichen Formulierung . . . . . 319—320
c) Die johanneischen Schriften . . . . 320—348
§ 41. Ist Ignatius ein persönlicher Schüler des Johannes? . 320—322
§ 42. Kennt Ignatius johanneische Schriften? . . . 323—334
§ 43. Ignatius ist in seiner Christologie von Johannes abhängig 334—339
§ 44. Verschiedener Standpunkt . . . . . 339—342
§ 45. Priorität des Johannesevangeliums . . . . 342—345
§ 46. Fortschritt der Ignatiusbriefe in der sprachlichen Formulierung . . . . . 345—347
Resultat . . . . . 347—348

Seite

2. Abschnitt. Nachwirken der Ignatiusbriefe in der Patristik . . . . . 348—375

§ 47. Der Christusglaube des hl. Ignatius: Περιέχουσι πίστιν (Pol. ad Philipp. 13, 2) . . . . . 353—368

1. Die Lehre des Ignatius über die Menschheit Christi 353—361
2. Die Lehre des Ignatius über die Gottheit Christi . 361—364
3. Die Lehre des Ignatius über die simultane Menschheit und Gottheit Christi . . . . . 364—368

§ 48. Die christliche Martyriumsgesinnung des hl. Ignatius: Περιέχουσιν ὑπομονήν . . . . . 368—371

§ 49. Die Christusmystik des hl. Ignatius: Περιέχουσιν οἰκοδομήν 371—375

3. Abschnitt. Bedeutung der Ignatiusbriefe für die Gegenwart . . . . . 375—401

1. Kapitel. Hat die katholische Theologie ein Recht, sich auf Ignatius zu berufen? . . . . . 375—397

§ 50. Urteile über die Orthodoxie der Ignatianen . . 376—388

§ 51. Die Ignatianen und das Symbolum Apostolicum . . 388—394

§ 52. Die Ignatianen und das Symbolum Nicaenum . . 394—397

2. Kapitel. Wie kann die Theologie die Ignatianen benützen? . . . . . 397—401

Schluß . . . . . 401—402

Verzeichnis der Ignatiusstellen . . . . . 403—409

Verzeichnis der Bibelstellen . . . . . 410—412

Namenregister . . . . . 413—416

Nachtrag . . . . . 417—418

Vorbemerkungen.

Der griechische Text wird zitiert nach Fr. X. Funk, Patres Apostolici, Tubingae 1901. Die deutsche Übersetzung ist vielfach — soweit sie zuverlässig ist — genommen aus: Dr. J. Chrys. Mayer, Die Schriften der apostolischen Väter nebst den Martyrakten des hl. Ignatius und Polykarp, nach dem Urtexte übersetzt (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten 1869.

Abkürzungen.

Ign.	=	Ignatius.
P. Eph.	=	Paulinischer Epheserbrief.
P. Röm.	=	„ Römerbrief.
Eph.	=	Brief des Ignatius an die Epheser.
M.	=	„ „ „ „ „ Magnesier.
Tr.	=	„ „ „ „ „ Trallianer.
R.	=	„ „ „ „ „ Römer.
Phld.	=	„ „ „ „ „ Philadelphier
Sm.	=	„ „ „ „ „ Smyrnäer.
Pol.	=	„ „ „ „ Polykarp.
Eph. iscr.	=	Inscriptio des Briefes an die Epheser.

Die Handschriften sind nach Funk (a. a. O. 212) angegeben und zitiert:

G = textus graecus recensionis brevioris (codex Laurentianus, in epistula ad Romanos Colbertinus).
L = versio latina eiusdem recensionis.
S = versio syriaca epistularum ad Eph. Rom. Polyc. decurtata.
Sf = versio syriaca fragmentis tradita.
Sm = versio s. epistulae ad Rom. Martyrio inclusa.
A = versio armeniaca.
Am = v. a. ep. ad Rom. Martyrio inclusa.
g = textus graecus recensionis longioris.
l = versio latina eiusdem recensionis.
M = Metaphrastes in Martyrio Ignatii epistulam ad Romanos exhibens.
C = versio coptica epistulae ad Smyrnaeos.
a. h. l. = ad hunc locum.

Literaturnachweis.

Aberle, M. v., Einleitung in das Neue Testament. Herausgegeben von Paul Schanz. Freiburg i. B. 1877.

Achelis, H., Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1912.

Allard, Paul, Le Christianisme et l'Empire romain de Néron à Théodose. [3]Paris 1898.

Allies, T. W., The formation of Christendom. Part II. London 1869.

Ambrosius, Expositio in Lucam, ed. Migne, P. L. 15, 1527—1850.

Ammon, Christoph Friedrich von, Die wahre und falsche Orthodoxie. Leipzig 1849.

Anastasius Sinaita, Hodegos, ed. Migne, P. Gr. 89, 35—310.

Andreas von Kreta, Oratio III. in nativitatem B. Mariae, ed. Migne, P. Gr. 97. 843—862.

Die Apostolischen Konstitutionen, ed. Franz X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum. Paderborn 1905.

Athanasius, Orationes contra Arianos, ed. Migne, P. Gr. 26, 11—468.

— De decretis Nicaenae synodi, ed. Migne 25, 415—476.

— De synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis, ed. Migne, 26, 681—794.

Athenagoras von Athen, Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν, ed. Eduardus Schwartz, Athenagorae libellus pro Christianis. Texte und Untersuchungen etc. IV, 2. Leipzig 1891.

Atzberger, Leonhard, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg i. Br. 1896.

Bade, Joh., Christotheologie, oder Jesus Christus, der Sohn Gottes und wahre Gott. Paderborn 1870.

Babura, Ladislaus, Introductio historicocritica in sacros Novi Testamenti libros. Esztergom in Hungaria 1910.

Baden, Heinrich, Vom Kern und Stern des alten Christentums, in: Magazin für volkstümliche Apologetik. VII (1908), 348—354.

Badet, M., Le problème de la souffrance humaine. Paris 1907.

Bailly, M. A., Dictionnaire Grec-Français. [6]Paris 1910.

Baljon, J. M. S., Grieksch-Theologisch Woordenboek, hoofdzakelijk van de Oud-Christelijke Letterkunde. Utrecht 1895.

Bardenhewer, Otto, Geschichte der altkirchlichen Literatur. I. Freiburg 1902. (2. Auflage 1913.)

— Patrologie. [3]Freiburg 1910.

— Mariä Verkündigung, Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38. Freiburg 1905.

Bardsley, H. J., The testimony of Ignatius and Polycarp to the writings of St. John, in: The Journal of Theological Studies. XIV (1913) 207—220.
— The testimony of Ignatius and Polycarp to the Apostleship of St. John, a. a. O. 489—500.
Bareille, G., Docétisme, in: Dictionnaire de théologie catholique. IV. Paris 1911, 1484—1501.
Barnabas-Brief, ed. Fr. X. Funk, Patres apostolici. Tubingae 1901, 38—97.
Barry, William, The tradition of Scripture Its origin, authority and interpretation. London 1906.
Barth, Fritz, Die Anrufung Jesu in der christlichen Gemeinde. Gütersloh 1904.
— Einleitung in das Neue Testament. ²Gütersloh 1911.
Basilius der Große, Adversus Eunomium, ed. Migne, P. Gr. 29, 497—670.
— Homiliae in Hexaëmeron, ed. Migne, 29, 3—208.
— Hom. in sanctam Christi generationem, ed. Migne, 31, 1457—1476.
Batiffol, Pierre, Anciennes littératures chrétiennes. I⁴: La littérature grecque. Paris 1901.
— Études d'histoire et de théologie positive. ⁵Paris 1907.
— L'Église naissante et le Catholicisme. ²Paris 1909.
— Histoire du Bréviaire Romain. ³Paris 1911.
Baumeister, Ansgar, Die Ethik des Pastor Hermae. Freiburg i. Br. 1912. (Freiburger theologische Studien. 9. Heft.)
Baumgarten, M., Die Apostelgeschichte, oder der Entwickelungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom. ²Braunschweig 1859.
Baumgartner, Alexander S. J., Geschichte der Weltliteratur. IV. Die lateinische und griechische Literatur der christlichen Völker. Freiburg i. Br. 1905.
Baumstark, Anton, Die christlichen Literaturen des Orients, II. Leipzig 1911. (Sammlung Göschen.)
Baur, Ferdinand Christian, Über den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche. Tübingen 1838.
— Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1. Teil. Tübingen 1841.
— Die Ignatianischen Briefe und ihre neuesten Kritiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen. Tübingen 1848.
— Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. ²Tübingen 1858.
— Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. 1. Bd. 1. Abt. Leipzig 1865.
Belser, Johannes Ev., Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Freiburg i. Br. 1903.
— Das Evangelium des heiligen Johannes. Freiburg i. Br. 1905.
— Einleitung in das Neue Testament. ²Freiburg i. Br. 1905.
— Die Briefe des heiligen Johannes. Freiburg i. Br. 1906.
— Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus. Freiburg i. Br. 1907.
— Das Zeugnis des 4. Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung. Freiburg i. Br. 1912.
Benni, Cyril Behnam (Syriac Archbishop of Mossul), The tradition of the Syriac Church of Antioch. Translated by Joseph Gagliardi. London 1871.
Benseler, Gust. Ed. — Blass, Fr., Isocratis orationes. Vol. II. ²Lipsiae (Teubner) 1910.

Bernardakis, Greg. N., Plutarchi Chaeronensis Moralia. Lipsiae (Teubner) Vol. III. 1891; IV. 1892; V. 1893.
Beyschlag, W., Das Leben Jesu. Halle 1885.
Bickell, Gust., Conspectus rei Syrorum litterariae, additis notis bibliographicis et excerptis anecdotis. Münster 1871.
Bihlmeyer, K., Heinrich Seuse. Deutsche Schriften. Stuttgart 1907.
Blaß, Friedrich, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. 4. Auflage (besorgt von A. Debrunner). Göttingen 1913.
Bleek, Friedr., Einleitung in das Neue Testament. ²Berlin 1866.
Bock, Johann Peter, S. J., Die Brotbitte des Vaterunsers. Paderborn 1911.
Boese, Heinrich, Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien. Freiburg 1895. (63. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach.").
Bonwetsch, Nathanael, Jesus Christus im Bewußtsein und in der Frömmigkeit der Kirche. (Biblische Zeit- und Streitfragen.) Lichterfelde-Berlin 1908.
— Grundriß der Dogmengeschichte. München 1909.
Bornemann, Johannes, Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte. Leipzig 1896.
Borrio, I. M. del, Las cartas de San Ignacio de Antioquia: su doctrina y su autenticidad, in: Razón y Fe 1912. (September- und Novemberheft.)
Bover, José M[a], El dogma de la Redención según los Padres apostólicos, in: Razón y Fe XXIV (1909) 427—442.
Bretschneider, Carolus Gottlieb, Lexicon Manuale Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti. Tom. I. Lipsiae 1829.
Bricout, J., Ou en est l'histoire des religions. Tom. II. Judaisme et Christianisme. Paris 1912.
Bruders, Heinrich, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr. Mainz 1904.
Bruston, Édouard, Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie. Paris 1897.
Bunsen, Chr. C. J., Die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien. Hamburg 1847.
— Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Sieben Sendschreiben an Dr. August Neander. Hamburg 1847.
Buonaiuti, E., Lo Gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose. Roma 1907.
Callisto, Marchese di San, Die Wunder der Kirche der Katakomben und Märtyrer. Stuttgart und Wien 1900.
Chapman, J., St. Ignace d'Antioche et l'église romaine, in: Revue Bénédictine XIII (1896) 3[c]5—400.
Charteris, A. H., The New Testament Scriptures: Their claims, history and authority. London 1882.
Christiani, L., La notion d'Église dans saint Ignace d'Antioche, in: Revue catholique des Églises 1908, 193—206.
Christlieb, Max, Harnack-Bibliographie. Zum sechzigsten Geburtstage Adolf Harnacks. Leipzig 1912.
Chrysostomus, Homilien über das Matthäusevangelium, ed. Migne, P. Gr. 57—58.
— Homilien über die Korintherbriefe, ed. Migne, P. Gr. 61.

Chrysostomus, Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Ἰγνάτον τὸν θεοφόρον, ed. Migne, P. Gr. 50, 587—596.
Clemen, Karl, Niedergefahren zu den Toten. Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums. Gießen 1900.
Cleveland, Coxe A., The Ante-Nicene Fathers. Buffalo 1887.
Cremer, Hermann, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. 10. Auflage besorgt von Julius Kögel. Gotha 1911.
Crönert, Wilhelm, Passow's Wörterbuch der griechischen Sprache. 1. Lieferung. Göttingen 1912.
Cureton, William, The ancient Syriac version of the epistles of St. Ignatius to St. Polycarp, the Ephesians and the Romans. London 1845.
— Vindiciae Ignatianae. Of the genuine writings of St. Ignatius etc. London 1846.
— Corpus Ignatianum, a complete collection of the Ignatian epistles etc. London 1849.
Cyprian, Briefe, ed. Guil. Hartel, Vindobonae 1871 (Corpus script. eccl. lat. 3).
Cyrill von Jerusalem, Katechesen, ed. Migne, P. Gr. 33.
Dandolo, Tullio, Roma Cristiana nei primi secoli. VI. Assisi 1867.
Dausch, P., Kanon des Neuen Testamentes. Biblische Zeitfragen. 1. Folge. 5. Heft. [2]Münster i. W. 1908.
Deißmann, Adolf, Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu". Marburg 1892.
— Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. Tübingen 1911.
Delehaye, Hippolyte S. J., Les origines du culte des martyrs. Bruxelles 1912.
Denifle, Heinrich, Eine Geschichte der christlichen Mystik, in: Historisch-politische Blätter. LXXV (1875) 781 ff.
Denzinger, Heinrich, Über die Echtheit des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe. Würzburg 1849.
Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum. [12]Freiburg i. Br. 1913.
Dibelius, Martin, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. Göttingen 1909.
Didache oder Zwölf-Apostel-Lehre, ed. Funk, Patres apostolici. Tubingae 1901, 2—37.
Dietze, Paul, Die Briefe des Ignatius und das Johannesevangelium, in: Theologische Studien und Kritiken. 78 (1905) 563—603.
Dindorfius Guil. — Mekler S., Sophoclis tragoediae. [6]Lipsiae (Teubner) 1908.
Diognet, Der Brief an Diognet, ed. Fr. X. Funk, Patres apostolici. Tubingae 1901, 390—413.
Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus, ed. Migne, P. Gr. 3.
Dobschütz, Ernst von, Das Kerygma Petri. Leipzig 1893 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack. XI, 1).
Dölger, Franz Jos., ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. 1. Bd. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen. Rom 1910.
— Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. V. Bd. 3/4 Heft.) Paderborn 1912.
Dorner, I. A., Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 1. Teil. [2]Stuttgart 1845.

Dreher, Theod., Sancti Ignatii episcopi Antiochensis de Christo deo doctrina. Programm des königlichen katholischen Gymnasiums Hedingen bei Sigmaringen vom Schuljahr 1876/77.

Drews, Arthur, Die Christusmythe. [3]Jena 1910. — 2. Teil: Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu. Jena 1911.

Duchesne, L., Histoire ancienne de l'Église. I. Paris 1906.

Dunin-Borkowski, Stanislaus von, S. J., Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats. Freiburg 1900. (77. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus „Maria-Laach".)

Edwards, Thomas Charles, A commentary on the first epistle to the Corinthians. London 1885.

Ehrhard, Albert, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900. 1. Abt. Die vornicänische Literatur. Freiburg 1900.

Epiphanius von Salamis, Haereses, ed. Migne, P. Gr. 41—42.

Ermoni, V., Le Symbole des Apôtres. [4]Paris 1902.

— La primauté de l'Évêque de Rome dans les trois premiers siècles. [4]Paris 1902.

Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte (abgekürzt H. E.) herausgegeben von Ed. Schwartz, Eusebius Werke. 2. Bd. (3 Teile). Leipzig 1903—1909. Deutsche Übersetzung von Marzell Stigloher, Ausgewählte Schriften des Eusebius Pamphili I. Kempten 1870.

— De ecclesiastica Theologia, ed. Erich Klostermann, Eusebius Werke. 4. Bd. Leipzig 1906, 61—182.

— Quaestiones evangelicae ad Stephanum (περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων), ed. Migne, P. Gr. 22, 878—936.

Feder, Alfred Leonhard, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes. Freiburg 1906.

Feilmoser, Andreas Benedikt, Einleitung in die Bücher des neuen Bundes. Innsbruck 1810. 2. Aufl. Tübingen 1830.

Feine, Paul, Theologie des neuen Testaments. [2]Leipzig 1911.

Felder, Hilarin, Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung. 1. Bd. Das Bewußtsein Jesu. Paderborn 1911.

Felten, Joseph, Die Apostelgeschichte. Freiburg i. Br. 1892.

Fendt, Leonhardt, Die Christologie des Nestorius. Kempten und München 1910.

Fouard, C, Saint Jean et la fin de l'âge apostolique. [5]Paris 1907.

— Saint Pierre et les premières années du christianisme. [10]Paris 1908.

Francke, C. E., Die Lehre des Ignatius, in: Zeitschrift für luth. Theologie. 1842. 2. Heft. S. 116ff.

Freimann, M., Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 55. Jahrg. (Neue Folge 19. Jahrg.) 1911. Heft 9/10.

Fruhstorfer, K., Der Seelenadel des hl. Ignatius von Antiochien. Katholik 1903. 2. Bd. S. 341ff.

Funk, Franz Xaver, Die Apostolischen Konstitutionen. Rottenburg 1891.

— Die apostolischen Väter (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, von G. Krüger. 2. Reihe. 1. Heft). Tübingen 1906.

Funk, Franz Xaver, Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus. (Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I.) Paderborn 1897, 1—23.

— Pseudo-Ignatius Apollinarist. (Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. II.) Paderborn 1899, 347—359.

— Theologie und Zeit des Pseudo-Ignatius. (Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. III.). Paderborn 1907.

— Patres apostolici. 2 Bände. Tubingae 1901. Der zweite Band, welcher die unechten und interpolierten Schriften enthält, ist von Franz Diekamp (Tübingen 1913) neu herausgegeben worden.

— Ignatius von Antiochien, in: Wetzer und Weltes Kirchenlexikon. 2. Auflage. Bd. VI. 581—590. — Peregrinus Proteus a. a. O. Bd. IX. 1803—1805.

— Die Echtheit der ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt. Tübingen 1883.

Gand, P., Olivier de, La doctrine christologique de saint Ignace, in: Études Franciscaines. XVII (1907).

Geffcken, Joh., Die Oracula Sibyllina. Leipzig 1902.

Gelasius, De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium. (Magna bibl. patr. Paris 1654, tom. IV, 1).

Genouillac, Henri de, L'Église chrétienne au temps de Saint Ignace d'Antioche. Paris 1907.

Giffert, Arthur Cushman, Mc, A history of christianity in the Apostolic age. Edinburgh 1897.

— The christianity of Ignatius of Antioch., The new World 1898, 470—483.

Gigot, Francis E., General Introduction to the Study of the Holy Scriptures. New-York 1900.

Gihr, Nikolaus, Das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt. [13]Freiburg i. Br. 1912.

Gloag, Paton J., Introduction to the Johannine writings. London 1891.

Goltz, Eduard von der, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Leipzig 1894. (Texte und Untersuchungen etc. XII, 3).

— Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1908.

Goodspeed, Edgar J., Index patristicus sive clavis Patrum apostolicorum operum. Leipzig 1907.

— Index apologeticus sive clavis Justini Martyris operum aliorumque Apologetarum pristinorum. Leipzig 1912.

Grabmann, Martin, Die Geschichte der scholastischen Methode. 1. Bd. Freiburg i. Br. 1909. 2. Bd. 1911.

— Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903.

Green, Samuel G., Handbook to the Grammar of the Greek Testament. London 1907.

Gregor von Nazianz, Poëmata dogmatica, ed. Migne, P. Gr. 37, 398—522. — Briefe, ed. Migne, 37, 20—387.

Gregory, Caspar René, Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1909.

Grimm, C. L. W., Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti. [4]Lipsiae 1903.

Grupp, Georg, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit. II. München 1904.

Gschwind, Karl, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. (Neutestamentliche Abhandlungen. 2. Bd. 3/5. Heft.) Münster i. W. 1911.

Gutjahr, F. S., Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes. ²Graz 1905.

Haenlein, Heinr. C. Al., Handbuch der Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes. 1. Teil. Erlangen 1794.

Hagenbach, K. R., Die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Leipzig 1853.

Hahn, Ludwig, Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten. Mit besonderer Berücksichtigung der Sprache. Bis auf die Zeit Hadrians. Leipzig 1906.

Harnack, Adolf, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus. Leipzig 1878.

— Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani. (Texte und Untersuchungen etc. I, 3.) Leipzig 1883.

— Bishop Lightfoot's „Ignatius and Polycarp", in: The Expositor. Third series. Vol. II. London 1885, 401—414. Vol. III. 1886, 9—22, 175—192.

— Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. (Texte und Untersuchungen etc. VIII, 4.) Leipzig 1892.

— Geschichte der altchristlichen Litteratur. Leipzig 1893—1904.

— Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde. (Sitzungsberichte der K. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jahrgang 1896, 111—131.)

— Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1905.

— Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I². Leipzig 1906.

— Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tübingen 1909—1910.

— Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig 1910.

— Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Leipzig 1911.

— Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche. (Beiträge zur Einleitung in das neue Testament. V.) Leipzig 1912.

Harris, Rendel, The Apology of Aristides. With an Appendix containing the main portion of the original Greek Text by Armitage Robinson. (Texts and Studies. Vol. I. No. 1.) ²Cambridge 1893.

Hatch, Edwin, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Vom Verfasser autorisierte Übersetzung der zweiten durchgesehenen Auflage (Oxford 1882), besorgt und mit Exkursen versehen von Adolf Harnack. Gießen 1883.

Heer, Joseph Michael, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas. Eine exegetisch-kritische Studie. Freiburg i. Br. 1910. (Biblische Studien, herausgegeben von O. Bardenhewer, 15. Bd., 1. und 2. Heft.)

Hehn, Johannes, Die Einsetzung des hl. Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi. Würzburg 1900.

Hellmanns, Wilh., Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchristlichen Kirche bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts. Breslau 1912.

Henle, Franz Anton von, Der Ephesierbrief des hl. Apostels Paulus. ²Augsburg 1908.

Hennecke, Edgar, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen und Leipzig 1904.

— Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen 1904.

Hergenröther-Kirsch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. I⁴. Freiburg 1902.

Hermannus, Carolus Frid., Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Vol. IV. Lipsiae (Teubner) 1911.

Hermas, Der „Hirt" des Hermas, ed. Fr. X. Funk, Patres apostolici. Tubingae 1901, 414—639.

Herner, Sven, Die Anwendung des Wortes κύριος im Neuen Testament. (Acta universitatis Lundensis. Bd. 38. No. 4.) Lund 1903.

Hieronymus, Dialogus contra Luciferianos, ed. Migne, P. L. 23, 155—184.

— Dialogus contra Pelagianos, ed. Migne, P. L. 23, 492—590.

— De viris illustribus, ed. Migne, P. L. 23, 601—720.

— Kommentar zum Matthäusevangelium, ed. Migne, P. L. 26, 15—218.

— Libri in epistolam Pauli ad Galatas, ed. Migne, P. L. 26, 307—438.

Hilgenfeld, Adolf, Die apostolischen Väter. Halle 1853.

— Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884.

— Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria. Berolini 1902.

— Die Ignatiusbriefe und ihre neueste Verteidigung ihrer Echtheit, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 46 (1903) 171—195.

Hippolytus, Philosophumena, ed. Migne, P. Gr. 16 (3).

Hirt, Herman, Handbuch der griechischen Laut- und Formenlehre. Heidelberg 1902.

Hoben, Allan, The virgin birth. (The University of Chicago. Historical and linguistic studies, in literature related to the New Testament. Second Series: Linguistic and exegetical studies. Vol. I, 1. S. 1—87.) Chicago 1909.

Hönnicke, Gustav, Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Berlin 1908.

Hoffmann, Johannes, Das Abendmahl im Urchristentum. Berlin 1903.

Holl, Karl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela. (Texte und Untersuchungen etc. V, 2.) Leipzig 1899.

Holtzmann, Heinrich Julius, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. 2. Aufl. Herausgegeben von A. Jülicher und W. Bauer. Tübingen 1911.

— Evangelium des Johannes. (Handkommentar zum Neuen Testament IV, 1.) 3. Aufl. Von W. Bauer. Tübingen 1908.

— Briefe und Offenbarungen des Johannes. (Handkommentar zum Neuen Testament IV, 3.) 3. Aufl. Von W. Bauer. Tübingen 1908.

Hort, Fenton John Anthony, Judaistic Christianity. London 1898.

— Prolegomena to St Paul's epistles to the Romans and the Ephesians. London 1895.

Huby, Joseph, Christus. Manuel d'histoire des religions. ²Paris 1912.

Huidekoper, Frederic, The belief of the first three centuries concerning Christ's Mission to the Underworld. New-York 1876.

Irenäus von Lyon, Adversus haereses, ed. W. Harvey, Sancti Irenaei libri quinque adversus Hareses. Cantabrigiae 1857.

Jacobson, Guilielmus, S. Clementis Romani, S. Ignatii, S. Polycarpi, Patrum Apostolicorum, quae supersunt. [3]Oxonii 1847.
Jacquier, E., Histoire des livres du Nouveau Testament. Tome IV. [2]Paris 1908.
— Le nouveau Testament dans l'Église chrétienne. I. Paris 1911.
James, J. D., The genuineness and authorship of the Pastoral Epistles. London 1906.
Jefka, Jesus von Nazareth und die Christologie. Kritische Betrachtungen eines Arztes. Herausgegeben von Karl Marti. Straßburg 1911.
Jenkins, R. C., Ignatian difficulties and historic doubts. London 1890.
Inge, W. R., Ignatius, in: The New Testament in the Apostolic Fathers. By a Committee of the Oxford Society of historical Theology. Oxford 1905, 63—83.
Johannes, Ad., Commentar zum ersten Briefe des Apostels Paulus an die Thessalonicher. Dillingen 1898.
Johannes von Damaskus, De fide orthodoxa, ed. Migne, P. Gr. 94.
Jordan, Hermann, Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig 1911.
Jülicher, Adolf, Einleitung in das neue Testament. [6]Tübingen 1906.
— Die Religion Jesu. (Kultur der Gegenwart I. Abt. 4). Berlin und Leipzig 1906.
— Δοκηταί, in: Pauly's Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. (Neu herausgegeben von Georg Wissowa). V. Stuttgart 1905, 1268.
Justinus der Märtyrer, Die beiden Apologien, und: Dialog mit dem Juden Tryphon, ed. J. C. Th. de Otto, Justini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia, in: Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi. Tom. I, 1876; Tom. II, 1877. [3]Jenae.
Pseudo-justinianische Schriften, ed. Otto, in: Corpus Apologetarum Christ. saec. sec. Tom. III, 1 (Vol. IV) 1880 und Tom. III, 2 (Vol. 5). Jenae.
Kaegi, Adolf, Benselers griechisch-deutsches Schulwörterbuch. [12]Leipzig und Berlin 1904.
— Griechische Schulgrammatik. [8]Berlin 1911.
Kattenbusch, Ferdinand, Das apostolische Symbol. I und II. Leipzig 1894 und 1900.
Keim, Theodor, Rom und das Christentum (herausgegeben von H. Ziegler). Berlin 1881.
Kenyon, Frederic G., Handbook to the textual criticism of the New Testament. London 1901.
Kestner, August, Die Apage oder der geheime Weltbund der Christen, von Klemens in Rom unter Domitians Regierung gestiftet. Jena 1819.
Kihn, Heinrich, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete. Ingolstadt und Eichstätt 1866.
Killen, W. D., The Ignatian Epistles, entirely spurious: a reply to the R. Dr. Lightfoot. Edinburgh 1886.
Kirchhofer, Johannes, Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Canons bis auf Hieronymus. Zürich 1844.
Kirsch, I. P., Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum. (Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte. Herausgegeben von A. Ehrhard und I. P. Kirsch, 1. Band. 1. Heft.) Mainz 1900.
Klemens von Alexandrien, Stromata, ed. Otto Stählin, Clemens Alexandrinus. 2. und 3. Bd. Leipzig 1906—1909.
— Excerpta ex Theodoto, ed. Stählin, 3. Bd. Leipzig 1909, 105—133.

Klemens von Rom, Brief an die Korinther, Funk, Patres apostolici. Tubingae 1901, 98—185. — Der sogenannte zweite Korintherbrief, ed. Funk a. a. O. 185—211.

Klug, Ignaz, Jesus Christus, der menschgewordene Logos Gottes. Würzburg 1908.

Kneller, Karl Alois, S. J., Geschichte der Kreuzwegandacht von den Anfängen bis zur völligen Ausbildung. Freiburg 1908 (98. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach").

— Der hl. Ignatius von Antiochien und „protestantische Wissenschaft", in: Stimmen aus Maria Laach 51 (1896) 453—459.

Knopf, Rudolf, Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen 1905.

Knowling, J., The testimony of St. Paul to Christ. London 1905.

Koch, August, Commentar über den ersten Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher. Berlin 1849.

Koch, Hugo, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. (Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte, herausgegeben von A. Ehrhard und I. P. Kirsch). Mainz 1900.

Konstantinides, Michael, Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. Ἐν Ἀθήναις 1910.

Krebs, Engelbert, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Freiburg i. Br. 1910. (Freiburger theologische Studien 2. Heft).

Kreyenbühl, Johannes, Das Evangelium der Wahrheit. Neue Lösung der johanneischen Frage. Berlin I 1900; II 1905.

Kroymann, E., Tertullian adversus Praxean. Tübingen 1907.

Krüger, Gustav, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit. Tübingen 1905.

— Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten Freiburg i. Br. 1898.

— Doketen, in: Hauck's Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. IV^3, Leipzig 1898, 764 f.

Kühner, Raphael, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. (3. Auflage von B. Gerth). 2. Teil. 1. Band. Hannover und Leipzig 1898. 2. Band 1904.

Kugener, M. A., Vie de Sévère, par Jean, Supérieur du Monastère de Beith Aphthonia (Patrologia orientalis II, 3). Paris 1904.

Laktantius, Divinae Institutiones, ed. Samuel Brandt. Vindobonae 1890. (Corp. script. eccl. lat. 19).

Lamy, Thomas Josephus, Introductio in Sacram Scripturam. P. II. ^{3}Mechliniae 1877.

Langen, Joseph, Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. Freiburg i. Br. 1868.

Lebreton, Jules, Les origines du dogme de la Trinité. Paris 1910.

— La foi au Seigneur Jésus dans l'Église naissante, in: Recherches de science religieuse I (1910) 2—26.

— Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne. Paris 1906.

Leder, Paul August, Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer (Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgegeben von Ulrich Stutz, 23. u. 24. Heft). Stuttgart 1905.

Lehner, F. A. von., Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. Stuttgart 1881.

Lelong, Auguste, Les Pères Apostoliques. III. Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne. Paris 1910.

Lepin, M., L'origine du quatrième Évangile. Paris 1907.

— Évangiles canoniques, in: Dictionnaire apologétique de la foi catholique. Fasc. 6. Paris 1911, 1606.

— La valeur historique du quatrième Évangile. Paris 1910.

Lepine, J. Foster, The Ministers of Jesus Christ. Vol. II. A Study of the Ante-Nicene Christian Literature. London 1900.

Lesêtre, H., La sainte Église au siècle des Apôtres. Paris 1896.

Lewin, Thomas, The life and epistles of St. Paul. [4]London 1878.

Liddell, George and Scott, Robert, A Greek-English Lexicon. [8]Oxford 1901.

Lietzmann, Hans, Wie wurden die Bücher des Neuen Testaments heilige Schrift. (Lebensfragen, herausgegeben von Heinrich Weinel. No. 21). Tübingen 1907.

Lightfoot, J. B., The apostolic Fathers. London 1885, 2. Auflage 1889. Neue Textausgabe 1907, besorgt von J. B. Harmer.

— Notes on epistles of St. Paul from unpublished commentaries. London 1895.

— Saint Paul's epistle to the Philippians. London 1891.

— Saint Paul's epistle to the Galatians. [3]London and Cambridge 1869.

Lipsius, R. A., Über das Verhältnis der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Rezensionen der Ignatianischen Literatur, in: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 1859, 184—203.

Livius, T., C. SS. R., S. Peter, Bishop of Rome; or, The Roman Episcopate of the Prince of the Apostles. London 1888.

Loeff, Schim van der, Onderzoek naar de herkomst en de strekking der zeven brieven van Ignatius in de korte recensie. (Akad. Proefschrift). Leiden 1906.

Loisy, A., Histoire du canon du Nouveau Testament. Paris 1891.

Loofs, Friedrich, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. [4]Halle a. S. 1906.

Lübkert, F., Die Theologie der apostolischen Väter mit historischen und kritischen Bemerkungen über ihre Schriften. Gotha 1854.

Lücke, Friedrich, Commentar über das Evangelium des Johannes. I[3]. Bonn 1840.

Lützelberger, E. C. J., Über den Apostel Johannes und seine Schriften. Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. Leipzig 1840.

Maier, Adalbert, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Freiburg i. Br. 1852.

Manaresi, Alfonso, L'Impero romano e il cristianesimo nei primi tre secoli. Roma 1910.

Manchot, Carl Hermann, Die Heiligen. Ein Beitrag zum geschichtlichen Verständnis der Offenbarung Johannis und der altchristlichen Verfassung. Leipzig 1887.

Mansel, Henry Longueville, The Gnostic Heresies of the first and second centuries. London 1875.

Marsh, Gildeon W. B., Messianic Philosophy. An historical and critical examination of the evidence for the existence, death, resurrection, ascension and divinity of Jesus Christ. London and Edinburgh 1908.

Mayer, Chrys., Die Schriften der apostolischen Väter. Kempten 1869.

Meier, Fr. Karl, Über die doppelte Recension der Briefe des Ignatius, in: Theologische Studien und Kritiken. IX (1836) 340—382.

Meier, Georg August, Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung. 1. Bd. Hamburg und Gotha 1844.

Meinhold, Hans, Sabbat und Sonntag. Leipzig 1909.

Melito von Sardes, Fragmente, ed. Otto, Corpus Apologetarum. Vol. IX. Jenae 1872.

Michiels, A., L'origine de l'épiscopat. Étude sur la fondation de l'Église, l'œuvre des apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux premiers siècles. (Dissertation). Lauvain 1900.

Mitterrutzner, Joh. Chrys, Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Homilien über den ersten Brief an die Korinther, aus dem Urtexte übersetzt. Kempten 1881.

Möhler, I. A, Patrologie oder christliche Literärgeschichte, herausgegeben von F. X. Reithmayr. Regensburg 1840.

Moulton, I. H., Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments. (Auf Grund der vom Verfasser neu bearbeiteten 3. englischen Auflage übersetzte deutsche Ausgabe). Heidelberg 1911.

Nestle, Eberhard, Einführung in das griechische Neue Testament. [3]Göttingen 1909.

Neteler, B., Untersuchung neutestamentlicher Zeitverhältnisse. Münster 1894.

Neubert, E, Marie dans l'Église anténicéenne. Paris 1908.

Neudecker, Ch. Gotthold, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das neue Testament. Leipzig 1840.

Newman, I. H., The Theology of the Seven Epistles of St. Ignatius in Historical Sketches I. London 1890.

Nicoll, Robertson, The Theological Educator. [4]London 1906.

Niemeyerus, Hermannus Agatho, De Docetis. Commentatio historico-theologica. Halae 1823.

Nilles, Nicolaus S. J., Kalendarium Manuale utriusque Ecclesiae, Orientalis et Occidentalis, Academiis Clericorum accommodatum. 2 voll. Oeniponte 1896—1897.

Nirschl, Josef, Die Theologie des heiligen Ignatius, des Apostelschülers und Bischofs von Antiochien, aus seinen Briefen dargestellt. Mainz 1880.

— Lehrbuch der Patrologie und Patristik. 3 Bde. Mainz 1881—1885.

— Das Todesjahr des hl. Ignatius von Antiochien und die drei orientalischen Feldzüge des Kaisers Trajan. Passau 1869.

Norden, Eduard, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert n. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. II. (Zweiter Abdruck.) Leipzig und Berlin 1909.

O'Connor, John B., Ignatius of Antioch, in: The Catholic Encyclopedia. Vol. VII, 644—647.

Origenes, Contra Celsum, ed. Paul Koetschau, Origines Werke. 1. und 2. Bd. Leipzig 1899.

— Homilien über das Hohelied (Übersetzung des hl. Hieronymus), ed. Migne, P. Gr. 13, 35—58.

— Kommentar zum Hohenlied (Übersetzung Rufins), ed. Migne a. a. O. 61—198.

— Homilien über das Lukasevangelium, ed. Migne, P. Gr. 13, 1799—1902.

Ott, Josef, Die Bezeichnung Christi als ἰατρός in der urchristlichen Literatur, in: Katholik 1910, 6. Heft, S. 454—458.

Overbeck, Franz, Das Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Carl Albrecht Bernoulli. Tübingen 1911.

Passow, Franz, Handwörterbuch der griechischen Sprache. Neu bearbeitet von Val. Chr. Fr. Rost, Fr. Palm und O. Kreußler. Leipzig 1847.

Paulus, A., Les Juifs et le Messie. IV. Partie: L'idée messianique après Jésus-Christ. Paris 1904.

Peake, Arthur S., A critical introduction to the New Testament. London 1909.

Pfättisch, Johannes Maria, O. S. B., Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte von Ehrhard-Kirsch. 10. Bd. 1. Heft). Paderborn 1910.

Pfannmüller, Gustav, Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart. Leipzig und Berlin 1908.

Pfleiderer, Otto, Der Paulinismus. Leipzig 1873. 2. Auflage, Leipzig 1890.

— Die Entstehung des Christentums. [2]München 1907.

— Das Urchristentum. Berlin 1887. 2. Aufl. 1902.

— Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. [3]Berlin 1896.

— Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Vortrag, gehalten in verkürzter Fassung vor dem internationalen Theologen-Kongreß zu Amsterdam, September 1903. Berlin 1903.

Photius, Bibliotheca, ed. Migne, P. Gr. 103.

Pinzger, Gustavus, Lexicon Graeco-Latinum et Latino-Graecum primum a Benjamine Hederico institutum. Romae 1832.

Pohle, Josef, Lehrbuch der Dogmatik. [5]Paderborn 1911.

Polykarp von Smyrna, Brief an die Philipper, ed. Fr. X. Funk, Patres apostolici. Tubingae 1901, 296—313.

Martyrium Polycarpi, ed. Funk, Patres apostolici. Tubingae 1901, 314—345.

Poschmann, Bernhard, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian. Paderborn 1908.

Prat, F., S. J., La Théologie de Saint Paul. I. Paris 1908. II. 1912.

Preuschen, Erwin, Vollständiges griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Gießen 1910.

Ptolemäus, Brief an die Christin Flora, ed. Ad. Stieren, Sancti Irenaei quae supersunt omnia. I. Lipsiae 1853, 936—971.

Puech, Aimé, Les Apologistes grecs du II[e] siècle de notre ère. Paris 1912.

Radermacher, Ludwig, Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache. Tübingen 1911.

Ramsay, W. M., The Church in the Roman Empire. [9]London 1907.

— The first christian century. London, New-York, Toronto 1911.

Rauschen, Gerhard, Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. [2]Freiburg i. Br. 1906.

— Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. [2]Freiburg 1910.

Régnon, Th. de, S. J., Études de théologie positive sur la Sainte Trinité. III. Paris 1898.

Reinhold, Henricus, De graecitate Patrum apostolicorum librorumque apocryphorum Novi Testamenti quaestiones grammaticae (Dissertationes philologicae Halenses. Vol. XIV.) Halis Saxonum 1901.

Reithmayr, Franz, Commentar zum Briefe an die Galater. München 1865.

Reitzenstein, R., Schmidt und Schubart, Altchristliche Texte, in: Göttingische gelehrte Anzeigen. 173 (1911) 537–568.

— Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig und Berlin 1910.

Renan, Ernest, Histoire des origines du christianisme. Livre V: Les Évangiles et la seconde génération chrétienne. Paris 1877.

— Livre VII: Marc-Aurèle et la fin du monde antique. Paris 1881.

Renz, Franz Ser., Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Paderborn 1892.

Resch, Alfred, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien. (Texte und Untersuchungen etc. X, 2: Paralleltexte zu Matthäus und Markus). Leipzig 1894. — 4. Heft: Paralleltexte zu Johannes. Leipzig 1897.

Réville, Jean, Les origines de l'Épiscopat. Étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne dans l'Empire romain. (Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études. Sciences religieuses. Vol. V.) Paris 1894.

— Le quatrième évangile. Son origine et sa valeur historique. (Sciences religieuses. Vol. XIV.) ²Paris 1902.

— Études sur les origines de l'Épiscopat. — La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche. Paris 1891.

Richard, P., Fils de Dieu, in: Dictionnaire de Théologie catholique. Fasc. XLI. Paris 1913, 2353–2476.

Ritschl, Albrecht, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. ²Bonn 1857.

Rivière, J., Le dogme de la Rédemption. Paris 1905.

Robinson, Armitage, The passion of S. Perpetua. With an Appendix containing the original text of the Scillitan Martyrdom (Texts and Studies. Vol. I. No. 2.) Cambridge 1891.

Robinson, Edward, Greek and English Lexicon of the New Testament. New York 1872.

Röhm Johann, Des Kirchenschriftstellers Origenes acht Bücher gegen Celsus aus dem Griechischen übersetzt. Kempten 1876.

Rösler, P. Aug., C. Ss. R., Fürs Priesterherz. ²Münster i. W. 1908.

Roiron, Xavier, Les plus anciens Prologues épistolaires. II. Les Prologues ignatiens, in: Recherches de science religieuse IV (1913) 382–396.

Romeis, Capistran, O. F. M, Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche, nach der Lehre des hl. Augustin. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, von A. Ehrhard und I. P. Kirsch. 8. Bd. 4. Heft.) Paderborn 1908.

Rostron, S. Nowel, The Christology of St. Paul. London 1912.

Rothe, Richard, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. 1. Bd. Buch I bis III nebst einer Beilage über die Echtheit der ignatianischen Briefe. Wittenberg 1837.

Rottmanner, Odilo, O. S. B., Geistesfrüchte aus der Klosterzelle. Herausgegeben von Rupert Jud. München 1908.

Rouffiac, Jean, La personne de Jésus chez les Pères Apostoliques. Paris 1908.
Sanday, William, The Criticism of the Fourth Gospel. Oxford 1905.
— Christologies ancient and modern. Oxford 1910.
Scapulae, Joannis, Lexicon Graeco-Latinum. Editio nova accurata. Londini 1820.
Schäfer, Aloys, Die Gottesmutter in der hl. Schrift. Münster 1887.
— Einleitung in das Neue Testament. 2. Aufl. (besorgt von Max Meinertz) Paderborn 1913.
Schäzler, Konstantin v., Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Freiburg 1870.
Scheel, Otto, Christologie, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. I. Tübingen 1909, 1740—1772.
Schenkel, Daniel, Das Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit. Leipzig 1879
Schermann, Theodor, Zur Erklärung der Stelle epist. ad Ephes. 20,2 des Ignatius von Antiocheia: φάρμακον ἀθανασίας κ. τ. λ., in: Theologische Quartalschrift 92 (1910) 6—19.
Schleusner, Joh. Fried., Novum Lexicon Graeco-Latinum in Novum Testamentum. [4]Lipsiae 1819.
Scholz, Heinrich, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei. Mit einem Exkurs: Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik. Leipzig 1911.
Schultz, Hermann, Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum. Gotha 1881.
Schumacher, Heinrich, Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mat. 11, 27 (Lk 10, 22); Freiburg i Br. 1912. (Freiburger theologische Studien. 6. Heft.)
Schwane, Joseph, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. [2]Freiburg 1892.
Schwegler, Albert, Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. Tübingen 1846.
Schweitzer, Albert, Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart. Tübingen 1911.
Scott-Moncrieff, C. E., St. John, Apostle, Evangelist and Prophet. London 1909.
Scrivener, Fr. Henr. Ambr., A plain introduction to the criticism of the New Testament. For the use of biblical students. Fourth edition, edited by Edward Miller. London 1894.
Seeberg, Reinhold, Lehrbuch der Dogmengeschichte. I[2]. Leipzig 1908.
Seitz, Anton, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus. Freiburg i. Br. 1903.
— Das Evangelium vom Gottessohn. Freiburg 1908.
Selbst, Jesus im praktisch-religiösen Leben der Urkirche, in: Magazin für volkstümliche Apologetik. VII (1908) 332—342.
— Jesus in der wissenschaftlichen Auffassung der Urkirche. a. a. O. 281—288.
Semeria, Giovanni, Il primo sangue cristiano. Roma 1901.
Semisch, C., Justin der Märtyrer. Breslau 1840—42.
Sengebusch, M., W. Papes griechisch-deutsches Handwörterbuch. Braunschweig 1908.
Seppelt, Franz X., Urkirche und Katholizismus von Pierre Batiffol. Kempten und München 1910.

Smith, Travers, Ignatius, in: A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines, during the first eight centuries. Vol. III. London 1882, 209–223.

Smith, William Benjamin, Der vorchristliche Jesus. Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. ²Jena 1911.

Sohm, Rudolph, Wesen und Ursprung des Katholizismus. Leipzig und Berlin 1912. (Durch ein Vorwort vermehrter zweiter Abdruck).

Sokrates, Kirchengeschichte, ed. Migne, P. Gr. 67, 29—842.

Sophocles, E. A., Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100). New-York 1900.

Sprinzl, Joseph, Die Theologie der apostolischen Väter. Wien 1880.

Staehelin, H., Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker. (Texte und Untersuchungen etc. VI, 3.) Leipzig 1890.

Stahl, A., Ignatianische Untersuchungen. I. Die Authentie der sieben Ignatiusbriefe. Dissertation. Greifswald 1899.

— Patristische Untersuchungen. Leipzig 1901.

Stark, Alonzo Rosecrans, The Christology in the Apostolic Fathers. (Dissertation). Chicago 1912.

Staudt, Calvin Klopp, The idea of the resurrection in the ante-Nicene period. (The University of Chicago. Historical and linguistic studies, in literature related to the New Testament. Second Series: Linguistic and exegetical studies. Vol. I, 8. 515 - 604). Chicago 1909.

Steinmetzer, Franz X., Der Stern von Bethlehem (Biblische Zeitfragen. 6. Folge, 3. Heft). Münster i. W. 1913.

Stemplinger, Eduard, Das Plagiat in der griechischen Literatur. Leipzig und Berlin 1912.

Stephanus, Henricus, Θησαυρὸς τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. Thesaurus Graecae linguae. Tertio ediderunt Carolus Benedictus Hase, Guilielmus Dindorfius et Ludovicus Dindorfius. Parisiis 1865.

Stigloher, Marzell, Ausgewählte Schriften des Eusebius Pamphili. Kempten 1870.

Struckmann, Adolf, Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den Quellen der vornicänischen Zeit. Wien 1905.

Struker, Arnold, Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Münster i. W. 1913.

Swete, Henry Barclay, An introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge 1902.

— Te Apocalypse of St. John. ²London 1907,

Tait, Andrew, The Messages of the seven Churches of Asia Minor. London 1884.

Tatian der Assyrer, Πρὸς Ἕλληνας, ed. Eduardus Schwartz, Tatiani oratio ad Graecos. Texte und Untersuchungen etc. IV, 1. Leipzig 1888.

Telch, Carolus, Introductio generalis in Scripturam Sacram. Ratisbonae 1908.

Tertullian, De idololatria, ed. Migne, P. L. 1, 662—696. Apologeticum, ed. Migne a. a. O. 1, 257—536.

— De carne Christi, ed. Fr. Oehler, Tertulliani quae supersunt omnia. II. Lipsiae 1854.

— Adversus Judaeos, ed. Migne, P. L. 2, 595–642.

— Adversus Marcionem, ed. Aem. Kroymann, Vindobonae 1906 (Corp. script. eccl. lat. 47). — Adversus Praxean, ed. Kroymann a. a. O.

Thackeray, Henry St. John, The relation of St. Paul to contemporary Jewish thought. London 1900.

Thayer, Joseph Henry, A Greek — English Lexicon of the New Testament, being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti. [4]Edinburgh 1908.

Theodor Studita, Sermo III. post Pascha, ed. Jos. Cozza-Luzi (Ang. Mai, Nova Patrum Bibliotheca IX), Romae 1888, 5—7.

Theodoret von Cyrus, Ἐρανιστὴς ἤτοι πολύμορφος, ed. Migne, P. Gr. 83, 27—336. — Briefe, ed. Migne, a. a. O. 1173—1494.

Theophilus von Antiochien, Πρὸς Αὐτόλυκον, ed. Otto, Corpus Apologetarum, Vol. VIII. Jenae 1861.

Thiersch, Heinrich W. J., Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. Erlangen 1845.

Tiefenthal, Fr. Sales, O. S. B., Die Apokalypse des hl. Johannes, erklärt für Theologiestudierende und Theologen. Paderborn 1892.

Tillmann, Fritz, Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Biblische Studien; herausgeg. v. O. Bardenhewer. 12. Bd. 1. u. 2. Heft. Freiburg i. Br. 1907.

— Das Johannesevangelium. Berlin 1912.

Timotheus Älurus. Widerlegung der auf der Synode zu Calcedon festgesetzten Lehre, ed. (armenisch) Ter-Mekerrtschian und Ter-Minassiantz, Leipzig 1908. Die für unsere Abhandlung in Betracht kommenden Stücke finden sich syrisch bei Cureton, Corpus Ignatianum, 210f.

Tixeront, J., Histoire des dogmes. I[5]. Paris 1909.

Trenkle, Franz Sales, Einleitung in das Neue Testament. Freiburg i. B. 1897.

Vacandard, E., La préhistoire du Credo, in: Dictionnaire apologétique de la foi catholique. I. Paris 1911, 275f.

Viktor von Vita, Historia persecutionis Africanae provinciae, ed. Michael Petschenig, Vindobonae 1881 (Corpus script. eccl. lat 7).

Vizzini, Josephus, Bibliotheca Sanctorum Patrum. Ser I: Patres Apostolici. Vol. 2: Ignatii et Polycarpi epistolae. Romae.

Voigt, Heinrich G., Die Geschichte Jesu und die Astrologie. Eine religionsgeschichtliche und chronologische Untersuchung zu der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande. Leipzig 1911.

Völter, Daniel, Die ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht. Tübingen 1892.

— Polykarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebenen Briefe neu untersucht. (Die Apostolischen Väter neu untersucht. II, 2). Leiden 1910.

Wehofer, Thomas M., Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie. (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Band 143, 17). Wien 1901.

Weinel, Heinrich, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus. Freiburg i. Br., Leipzig u. Tübingen 1899.

— Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums. (Grundriß der theologischen Wissenschaften. 3. Teil, 2. Bd.). Tübingen 1911.

Weiß, Bernhard, Lehrbuch der biblischen Theologie. Berlin 1895.

Weizsäcker, Karl, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. [3]Tübingen und Leipzig 1902.

Wendland, Paul, Die griechische Prosa. Einleitung in die Altertumswissenschaft von Alfred Gercke und Eduard Norden. I. Leipzig und Berlin 1910.
Werner, Johannes, Der Paulinismus des Irenäus. (Texte und Untersuchungen etc. VI, 2). Leipzig 1889.
Wernle, Paul, Die Anfänge unserer Religion. Tübingen und Leipzig 1901.
Westcott, Brooke Foss, Saint Paul's Epistle to the Ephesians. London 1906.
— A general survey of the history of the canon of the New Testament. [6]Cambridge and London 1889.
Wetter, Gillis Piton, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus. Eine Studie zur Religion des Apostels. Göttingen 1912.
Wiegand, Friedrich, Dogmengeschichte der alten Kirche (Evangelisch-theologische Bibliothek). Leipzig 1912.
Wilke, Christianus Gottlob — Loch, Valentinus, Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti. Ratisbonae 1858.
Wilmers, W., S. J., Lehrbuch der Religion. 4 Bände. Münster 1902—1903.
Wilpert, Josef, Die Malereien der Katakomben Roms. Freiburg 1903.
Windisch, Hans, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Tübingen 1908.
Windischmann, Friedrich, Erklärung des Briefes an die Galater. Mainz 1843.
Winer, G. B., A Treatise on the Grammar of New Testament Greek. Translated from the German by W. F. Moulton. Third edition (Ninth Englisch ed.) Edinburgh 1882.
Wirtz, Josef, Die Lehre von der Apolytrosis. Untersucht nach den hl. Schriften und den griechischen Schriftstellern bis auf Origines einschließlich. Trier 1906.
Wrede, W., Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Göttingen 1901.
Wulf, Max von, Über Heilige und Heiligenverehrung in den ersten christlichen Jahrhunderten. Leipzig 1910.
Wurm, Alois, Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief. Biblische Studien. 8. Bd. 1. Heft. Freiburg i. Br. 1903.
Wustmann, Georg, Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern. Gütersloh 1905.
Zahn, Josef, Einführung in die christliche Mystik. Paderborn 1908.
Zahn, Theodor, Ignatius von Antiochien. Gotha 1873.
— Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta. (Patrum apostolicorum opera, rec. Oscar de Gebhardt, Adolfus Harnack, Theodorus Zahn. Fasc. II.) Lipsiae 1876. (Editio quinta minor. Lipsiae 1906.)
— Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. 4. Teil. Erlangen und Leipzig 1891. 6. Teil. Leipzig 1900.
— Geschichte des neutestamentlichen Kanons. II. 1. Bd. 2. Hlft. Erlangen und Leipzig 1889, 2. Bd. Leipzig 1890.
— Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. [2]Leipzig 1904.
— Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. [3]Leipzig 1908.
Zeller, Eduard, Die Apostolgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht. Stuttgart 1854.
Zwaan, J. de, Ignatius and the Odist, in: The American Journal of Theology 15, 617—625.

Einleitung.

Im 36. Kapitel des 3. Buches seiner Kirchengeschichte berichtet Eusebius[1] von dem „gefeierten Ignatius (ὅ τε παρὰ πλείστοις εἰς ἔτι νῦν διαβόητος Ἰγνάτιος), dem zweiten Nachfolger des heiligen Petrus auf dem bischöflichen Stuhle von Antiochien“ folgendes: „Von ihm wird erzählt, daß er um des christlichen Zeugnisses willen aus Syrien in die Stadt Rom geschickt und dort eine Speise der wilden Tiere geworden sei. Als er unter sehr scharfer Bewachung von Soldaten seine Reise durch Asien machte, bestärkte er die Gemeinden von Stadt zu Stadt, wohin er kam, durch seine mündlichen Vorträge und Ermahnungen. Vor allem ermahnte er sie, sich besonders vor den damals zuerst auftauchenden Häresien zu hüten, und schärfte ihnen ein, an der Überlieferung der Apostel festzuhalten, welche er ihnen der größeren Sicherheit wegen durch sein eigenes Zeugnis bestätigt, auch schriftlich darzulegen für nötig hielt. Daher schrieb er denn von Smyrna aus, wo Polykarp sich befand, einen Brief an die Gemeinde von Ephesus, worin er ihren Hirten Onesimus erwähnt; einen zweiten an die Kirche von Magnesia am Mäander, wobei er wiederum eines Bischofs Damas Erwähnung tut; und einen dritten, in welchem er Polybius als damaligen Vorsteher anführt, an die Gemeinde in Tralles. Überdies schrieb Ignatius noch einen Brief an die Gemeinde von Rom, worin er sie dringend bittet, ihn nicht vom Martyrtode loszubitten und dadurch seines sehnlichsten Wunsches zu berauben. . . . Als er aber bereits über Smyrna hinaus war, schrieb er von Troas aus an die Gläubigen in Philadelphia, sowie an die Gemeinde von Smyrna und eigens an deren Bischof Polykarp“[2].

Diese Briefe des Märtyrerbischofes Ignatius von Antiochien, von denen Eusebius berichtet, haben von Anfang an bei den Christen liebevolles Interesse gefunden; denn schon aus dem Briefe

[1] Eduard Schwartz, Eusebius' Werke. 2. Bd. Leipzig 1903, 274—278.

[2] Die deutsche Übersetzung ist entnommen aus Marzell Stigloher, Ausgewählte Schriften des Eusebius Pamphili, I, Kempten 1870, 182ff.

des zeitgenössischen Polykarp von Smyrna an die Kirche von Philippi (c. 13) geht hervor, daß die letztere Gemeinde um Übersendung der ignatianischen Briefe gebeten hat. Polykarp willfahrt gerne dieser Bitte und gibt der Überzeugung Ausdruck, die Philipper würden großen Nutzen daraus schöpfen; „denn sie enthalten Glauben und Geduld, sowie alle auf unsern Herrn bezügliche Erbauung.“ — Dieses Interesse finden die ignatianischen Briefe, wie die weitausgedehnte Ignatius-Literatur beweist, auch noch in der Gegenwart. Und das mit vollem Recht[1].

Briefe sind ja vielfach recht wichtige literarische Dokumente. Die Worte eines Mannes, der zu Zeitgenossen spricht, sind überaus bedeutsam und gewähren oft einen vorzüglichen Einblick in die Zeitverhältnisse; und man wird deswegen dem Briefwechsel vielfach eine größere geschichtliche Bedeutung zumessen dürfen als wissenschaftlichen Abhandlungen gelehrter Männer[2]. Derartige Briefe gewinnen um vieles an Bedeutung, wenn die Zeit, aus der sie stammen, aus irgend einem Grunde für die Geschichte besonders wichtig ist. Das ist nun bei den ignatianischen Briefen der Fall. Sie sind ein herrliches Denkmal einer großen, bewunderungswürdigen, glaubensinnigen und glaubensstarken Zeit, reich an gewaltigen, oft furchtbaren Kämpfen, aber nicht minder reich an großartigen Siegen, reich an edlen kraftvollen Heldengestalten. Die ignatianischen Briefe sind geschrieben zu Beginn des zweiten christlichen Jahrhunderts von einem Märtyrerbischof auf dem Wege zum Heldentode für Christus. Sie sind nicht ein Martyriumsbericht, sie sind der lebendige Ausdruck der Gedankenwelt eines christlichen Märtyrers, das kostbare Testament, die letzten innigen und liebenden Mahnworte eines Bischofs, eines für den Glauben an seinen gekreuzigten Heiland und Erlöser in den Tod gehenden Oberhirten. Diese Briefe

[1] „If the Epistles were really those of Ignatius, there could be nothing more interesting.“ A. H. Charteris, The New Testament Scriptures, London 1882, 115.

[2] Vgl. Henri de Genouillac, L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche, Paris 1907, XI: „Une lettre, c'est un fait; les expressions d'un homme de son temps parlant à des gens de son milieu sont éminemment représentatives, et l'on a toujours reconnu aux correspondances une valeur historique supérieure à celle des écrits ou des discours des penseurs.“ Über die in jener Zeit herrschende Vorliebe für Abfassung von „Briefen“ vgl. Paul Wendland, Die griechische Prosa. Einleitung in die Altertumswissenschaft von Alfred Gercke und Eduard Norden, I, Leipzig und Berlin 1910, 385f. — Pierre Batiffol, Anciennes littératures chrétiennes, I. La littérature grecque. [4] Paris 1901, 4f.

atmen die innige Liebe einer echten Johannesseele, die glühende Begeisterung eines heiligen Paulus, aber sie atmen auch Kampfesstimmung und Kampfesmut eines Rufers im Streite, eines Mannes, dem in stürmischer, gefahrvoller Zeit die schwere, verantwortungsvolle Aufgabe geworden, die Herde Christi zu leiten und zu führen. Er ist gewaltsam den ihm anvertrauten Seelen entrissen worden. Freudig, mit einem Enthusiasmus, den man ab und zu sogar für übertrieben und unglaubhaft erklären wollte, geht er dem Tode entgegen. Dabei durchzieht seine Briefe ernste Besorgnis, da er schwere Stürme herannahen sieht, Kämpfe nicht bloß von außen, sondern auch von innen. Bald wird das junge Christentum die Feuerprobe bestehen müssen. — Schon dieses zeitgeschichtlichen Hintergrundes wegen verdienen die Ignatianen warmes Interesse; eine die Zeitgenossen hoch überragende, kraftvolle, mit seltenem Scharfblick und organisatorischem Talent veranlagte Persönlichkeit entwirft ein klar gezeichnetes, scharf umrissenes Bild einer großen sturmbewegten Zeit.

Ein großer Mann einer großen Zeit! Dieses Eindruckes kann man sich nicht erwehren, wenn man die Briefe liest. Und je öfter man sie liest, desto imposanter und wuchtiger erscheint die Persönlichkeit[1]. Auch Sprache und Stil verraten das. In dieser Beziehung sind die Briefe die interessanteste Leistung, die uns aus der unmittelbar nachapostolischen Zeit erhalten worden ist[2], „hinreißend durch die lodernde Glut einer Seele, die darnach dürstet, dem Irdischen entrückt zu werden durch einen grausig-himmlischen Tod. Eine bedeutende mit wunderbarer Schärfe ausgeprägte Persönlichkeit atmet aus jedem Worte; es läßt sich nichts Individuelleres denken. Dementsprechend ist auch der Stil von höchster Leidenschaft und Formlosigkeit. Es gibt wohl kein Schriftstück jener Zeit, welches in annähernd so souveräner Weise die Sprache vergewaltigte. Wortgebrauch (Vulgarismen, lateinische Wörter), eigene Wortbildungen und Konstruktionen sind von un-

[1] „Ignatius had a very considerable power of thought as well as of character. Outside the New Testament he is the first great Christian thinker; and he is one who left a deep mark on all subsequent thinking." William Sanday, The Criticism of the Fourth Gospel. Oxford 1905, 53. Vgl. auch Alexander Baumgartner S. J. Geschichte der Weltliteratur. IV. Freiburg i. Br. 1905, 11 f.

[2] Das folgende Zitat ist entnommen aus Eduard Norden, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert n. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. II. (zweiter Abdruck), Leipzig und Berlin 1909, 510 f.

erhörter Kühnheit, große Perioden werden begonnen und rücksichtslos zerbrochen; und doch hat man nicht den Eindruck, als ob sich dies aus dem Unvermögen des Syrers erklärte, in griechischer Sprache sich klar und gesetzmäßig auszudrücken, so wenig man das Latein Tertullians aus dem Punischen erklären kann; bei beiden ist es vielmehr die innere Glut und Leidenschaft, die sich von den Fesseln des Ausdrucks befreit."

Der Form entspricht der Inhalt. Auf wenige Seiten ist eine solche Fülle tiefsinniger Gedanken, gehaltvoller Ideen und interessanter Probleme zusammengedrängt, daß es nicht wundernehmen kann, wenn die Briefe schon oft Gegenstand eingehender Untersuchung geworden sind. Aber es wurde doch meist nur ein engeres Gebiet der ignatianischen Gedankenwelt ins Auge gefaßt; nämlich jene zwei Punkte, die in dem langwierigen, mit fast beispielloser Leidenschaftlichkeit geführten Kampf um die Echtheit dieser Perlen der altchristlichen Literatur zu ungunsten derselben zu sprechen schienen: die in den Briefen dargestellten kirchlichen Verhältnisse, besonders der monarchische Episkopat, und die von dem antiochenischen Bischof bekämpfte Häresie. Also mehr nach der kirchenrechtlichen und kirchengeschichtlichen Seite wurden diese wertvollen Dokumente des Urchristentums untersucht.

Aber damit ist der wichtige Inhalt dieser herrlichen gedankentiefen Briefe keineswegs erschöpft. Wer den vollen Gehalt des ignatianischen Geistes- und Seelenlebens erfassen will, der darf den größten Gedanken dieses christlichen Märtyrers nicht außer acht lassen, jene Idee, für welche er ein so ruhmreiches, stets hochgefeiertes Martyrium erduldet hat. — Warum ging Ignatius in den Tod? Welcher Idee brachte er sein Leben zum Opfer? Er selbst gibt in seinem Römerbriefe die Antwort: „Ihn suche ich, der für uns gestorben ist; nach ihm verlange ich, der wegen uns auferstanden ist. Er liegt als Gewinn vor mir" (R. 6, 1). Und so können wir sagen: Jesus Christus (οὗ ἄμεινον οὐδέν ἐστιν M. 7, 1) ist der große Gedanke des Märtyrerbischofs, der Mittelpunkt seines Lebens, Denkens, Fühlens und Strebens: Μόνον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὑρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν (Eph. 11, 1); μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω (R. 5, 3). Auch äußerlich kommt das zum Ausdruck; denn es wird wenige Kapitel geben, in denen nicht der Name „Jesus Christus" strahlend uns entgegenleuchtet. Schon durch die äußeren Umstände, durch die damalige Zeitlage, war Ignatius gezwungen, Christus in den Mittelpunkt seiner Erörterungen

zu stellen. Die Irrlehre des Doketismus suchte die Fundamentaltatsache der wahren und wirklichen Menschheit Christi abzuschwächen und zu untergraben und dadurch das Christentum überhaupt in seinem Bestande aufs schwerste zu gefährden. Wie aus der entschiedenen und sicheren Stellungnahme des Ignatius gegenüber den Doketen hervorgeht, hat der Bischof diese Irrlehre wohl kaum erst auf seiner Reise kennen gelernt, sondern schon in Antiochien gegen sie kämpfen müssen. Antiochien war damals die bedeutendste Kulturstadt des Orients, eine Weltstadt im vollen Sinne des Wortes, das Zentrum des regsten materiellen und geistigen Lebens. Syrer, Griechen und Römer, Heiden und Juden, Christen und Gnostiker begegneten sich dort und bekämpften sich gegenseitig mit geistigen Waffen. Petrus und Paulus hatten diese Stadt, die nahe dem Schauplatze der biblischen Begebenheiten gelegen war, zum Ausgangspunkt ihrer Missionstätigkeit erwählt und so erlangte Antiochien für das emporkeimende Christentum bald eine hervorragende Bedeutung. Gerade Antiochien war es, wo die Anhänger Jesu Christi zuerst Christen genannt worden sind (Apg. 11, 26). Aus diesem Grunde läßt sich schon im voraus erwarten, daß ein Bischof von Antiochien, noch dazu von dem Feuergeiste eines Ignatius, zu den großen Fragen seiner Zeit Stellung nehmen werde. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß wir in den Briefen des Ignatius von Antiochien nicht bloß häufig dem Wort χριστιανός begegnen (Eph. 11, 2; M. 4, 1; Tr. 6, 1; R. 3, 2; Pol. 7, 3), sondern auch — zum erstenmal in der christlichen Literatur — das Wort χριστιανισμός (M. 10, 1; 10, 3; R. 3, 3; Phld. 6, 1) antreffen. Wie Antiochien überhaupt, so sind auch die Briefe des Ignatius von besonderer Bedeutung speziell für die Christologie[1]. „Der Name Antiochien, schwer

[1] „Ein Zug (aber) geht unverkennbar durch alle sieben Briefe: die zentrale Stellung, welche Jesus Christus im Denken und Empfinden des Bischofs einnimmt.“ Eduard von der Goltz, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe, Leipzig 1894, 11. — „Im Mittelpunkte dieser für die spätere Entwickelung, wenn auch nur in geringem Maße durch Einwirkung der Ignatianen selbst, sehr einflußreichen Gesamtanschauung vom Christentum steht Christus als [der Offenbarer Gottes und als] der Anfänger einer neuen Menschheit, steht die οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον.“ Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[4], Halle a. S. 1906, 99. — „Le Christ incarné, c'est le centre de sa théologie; le Christ vivant dans l'Église et en chacun de nous, c'en est le développement.“ J. Tixeront, Histoire des dogmes I[5], Paris 1909, 135. — — „Im Mittelpunkt aller seiner Ausführungen, die ganz von paulinischen Gedanken durchtränkt sind, steht die Person Jesu Christi.“ Gustav Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte, Leipzig und Berlin 1908, 56.

von Historie, erklingt allenthalben in der Jugendzeit des Christentums; insonderheit bedeutete er vor Zeiten im weiten Reichtum der katholischen Kirche eine eigenständige und kraftvolle Möglichkeit christlichen Denkens; und es gipfelt aller Ruhm der heiligen Stadt am Orontes schließlich in dem Kampf um das königliche Dogma von Jesus Christus."[1] Man würde indessen der ignatianischen Christusauffassung nicht gerecht werden, wenn man annehmen wollte, es seien bloß die Zeitumstände und Ortsverhältnisse gewesen, die Ignatius bewogen, Christus in den Mittelpunkt seiner Erörterungen zu stellen; es war nicht in letzter Linie auch seine persönliche innige Liebe und glühende Begeisterung für Christus: „Die Liebe läßt mich nicht schweigen", schreibt er an die Epheser (3, 2): ἡ ἀγάπη οὐκ ἐᾷ με σιωπᾶν.

Nun entsteht die ebenso wichtige, wie interessante Frage: Welche Auffassung hatte Ignatius von Jesus Christus? Welches ist das Christusbild, das dem Märtyrerbischof vorschwebte, und das imstande war, eine so freudige Christusbegeisterung und glühende Christusliebe in ihm hervorzurufen? Auf welche Quellen stützt sich diese Auffassung? Wie hat sie auf die Nachwelt eingewirkt?

Allerdings darf man nicht erwarten, daß Ignatius ein abgeschlossenes wissenschaftliches Lehrsystem seiner Auffassung von Christus biete. Es war das auch gar nicht seine Absicht[2]. Sein Zweck war zunächst der, den Gemeinden, die ihn auf seiner Reise nach Rom so liebevoll aufgenommen und ihm ihre Teilnahme bekundet hatten, zu danken. Er benützte aber die

---

[1] Leonhardt Fendt, Die Christologie des Nestorius, Kempten und München 1910, 1. Vgl. Henri de Genouillac a. a. O. 196—203. Édouard Bruston, Ignace d'Antioche. Ses épîtres, sa vie, sa théologie, Paris 1897, 105—112. Heinrich Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete, Ingolstadt und Eichstätt 1866, 40f. Adolf Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, [2]Leipzig 1906 (cf. Register). C. Fouard, Saint Pierre et les premières années du christianisme, [10]Paris 1908. — M. Baumgarten, Die Apostelgeschichte oder der Entwickelungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom, Braunschweig 1859, 257.

[2] Er hat sich allerdings mit dem Gedanken getragen, seine Ausführungen noch zu ergänzen; denn er schreibt am Schlusse seines Ephesierbriefes (20, 1): „Wenn mich Jesus Christus auf euer Gebet hin für würdig erachtet, und es sein Wille ist, werde ich euch in einer zweiten Abhandlung, die ich euch zu schreiben gedenke (ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλιδίῳ, ὃ μέλλω γράφειν ὑμῖν), weiter erklären, was ich begonnen habe: die Heilsveranstaltung εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν."

Gelegenheit, um in zwangloser Weise Wahrheiten des christlichen Glaubens und des christlichen Lebens darzulegen.

Eine eigentlich systematische Christologie dürfen wir also bei Ignatius, ebenso wie bei den übrigen apostolischen Vätern nicht suchen. „Systematisierende Tendenzen sind diesen Schriften noch ziemlich fernstehend.“[1] Doch sind die Gedanken des Ignatius nicht bloß ein Echo, eine einfache Wiedergabe des Glaubens seiner Zeit, sondern sie verraten ein persönliches Nachdenken und eine schon irgendwie auf wissenschaftliche Gründe sich stützende Überzeugung[2].

Wenn wir für die Zeichnung der ignatianischen Christologie nach Vorarbeiten suchen, so stoßen wir in den zahlreichen Untersuchungen über das Urchristentum gewöhnlich auch auf Bemerkungen, welche die Bedeutung der Ignatianen für die christliche Religion und Theologie, wenn auch nicht eingehender würdigen, so doch mehr oder weniger stark andeuten und hervorheben. Allzu großen Wert können indes diese gelegentlichen Erwähnungen — trotz ihrer Anzahl — nicht oder wenigstens nicht häufig beanspruchen, da sie in der Regel nicht das ganze Lehrgebäude des Ignatius in Betracht ziehen, sondern nur die eine oder andere Stelle herausgreifen, diese ohne Prüfung des Zusammenhangs, ohne Berücksichtigung anderer Äußerungen in das schon vorher konstruierte System der Religion des Urchristentums hineinstellen und dann einen lückenlosen Beweis für ihre These gefunden zu haben glauben. An dem nämlichen Fehler kranken vielfach auch die dogmengeschichtlichen Werke, mag es sich nun um ein Lehrbuch oder Handbuch, um einen Grundriß oder Leitfaden zur Dogmengeschichte handeln. Freilich wäre es ungerecht, dieses Urteil zu verallgemeinern, da gerade in den Darstellungen der Dogmengeschichte

---

[1] Martin Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909, 76. Vgl. Gerhard Rauschen, Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte, [2]Freiburg i. Br. 1906, 19f.: „Eine wissenschaftliche Begründung des Christentums oder einzelner Glaubenslehren, wie die Apologeten des 2. Jahrhunderts sie versuchten, liegt ihnen (sc. den apostolischen Vätern) fern.“ — Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Litteratur I, Freiburg i. Br. 1902, 66: „Ansätze zur Ausbildung einer theologischen Wissenschaft zeigen sich auf kirchlichem Boden erst seit dem Beginne des 3. Jahrhunderts.“

[2] J. Tixeront a. a. O. 135: „De tous les Pères apostoliques saint Ignace est sans contredit celui dont les vues sont les plus profondes. Son enseignement n'est pas un simple écho de ce que l'on croyait autour de lui, mais accuse une réflexion personelle et une conviction en quelque sorte raisonnée.“

kostbares Material aufgespeichert ist. Wichtiger indes sind für unseren Zweck jene Abhandlungen, welche sich auf die apostolischen Väter allein beschränkt haben. Nach dieser Richtung verdienen erwähnt zu werden: F. Lübkert, Die Theologie der apostolischen Väter mit historischen und kritischen Bemerkungen über ihre Schriften. Gotha 1854. — Josef Sprinzl, Die Theologie der apostolischen Väter. Wien 1880. — Georg Wustmann, die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern. Gütersloh 1905. — Jean Rouffiac, La personne de Jésus chez les Pères Apostoliques. Paris 1908. Diese Werke enthalten zum Teil auch für die ignatianische Christologie brauchbares und wertvolles Material, wenngleich freilich ihre Ausführungen für unsere enger gestellte Aufgabe keineswegs genügend oder erschöpfend, manchmal auch unrichtig sind. Wenn wir endlich jene Werke in Betracht ziehen, welche ihr Augenmerk speziell den Briefen des Ignatius zugewendet haben, so finden wir auch darunter keine Werke, welche eine monographische Würdigung der ignatianischen Christologie unnötig oder überflüssig machen. Doch sei gerne konstatiert, daß sie viele treffliche Gedanken bieten, die wir, so oft wir sie benützen, gewissenhaft registrieren werden.

Den ersten Versuch einer großangelegten systematischen Darstellung der ignatianischen Theologie überhaupt hat Josef Nirschl[1] gemacht, der mit wohltuender Wärme und hingebender Liebe, in einer auf den Grundton ignatianischer Ausdrucksweise gestimmten Sprache vom katholischen Standpunkte aus die Theologie unseres Bischofs behandelte. Doch hat Nirschl speziell die Christologie auf nur ganz wenigen Seiten erledigt und namentlich die dogmengeschichtliche Bedeutung wenig gewürdigt. Zudem sind in neuerer Zeit auch neue Probleme aufgetaucht, zu denen Stellung genommen werden muß. Letztere Bemerkung gilt auch betreffs der Arbeit von Theodor Dreher: „Sancti Ignatii episcopi Antiochensis de Christo Deo doctrina."[2] Diese Abhandlung kommt zudem nur für einen kleineren Teil unseres Themas, nämlich für die Anschauung des Ignatius über die Gottheit Christi in Betracht; ebenso ein

[1] Die Theologie des heiligen Ignatius, des Apostelschülers und Bischofs von Antiochien, aus seinen Briefen dargestellt, Mainz 1880.

[2] Programm des Königlichen katholischen Gymnasiums Hedingen bei Sigmaringen vom Schuljahr 1876/77. — Édouard Bruston, Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie, Paris 1897, konnte der Christologie des Ignatius nicht jene Aufmerksamkeit widmen, die ihr gebührendermaßen zukommt.

anonymer Artikel: Die Lehre des hl. Ignatius von Antiochien über die Gottheit Christi im Katholik 1878. II. 258—269. Am meisten nähert sich unserem Thema Eduard Freiherr von der Goltz: „Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe, Leipzig 1894“[1].

Von der Goltz hat es sich zur Aufgabe gesetzt, „vom Standpunkte protestantischer Wissenschaft aus zu zeigen, welche Anschauungen die ignatianischen Briefe wirklich enthalten“ (S. 6). Dies sei „um so wichtiger, als die römische Polemik gern Zitate aus Ignatius benutzt, um den Protestanten das hohe Alter ihrer Anschauungen zu beweisen und sich nunmehr darauf berufen kann, daß auch die protestantische Wissenschaft die Echtheit und das hohe Alter der Briefe anerkannt habe“ (S. 6. Anm. 2). — Es soll gewiß nicht geleugnet werden, daß von der Goltz mit großer Sachkenntnis und Gelehrsamkeit das Material gesichtet und verarbeitet hat. Seine Untersuchung hat bleibenden Wert. Aber es darf doch auch nicht verschwiegen werden, daß seine eingehende Darstellung in jeder Hinsicht fruchtbarer gewesen wäre und ein viel mehr positives und dem wirklichen Tatbestand mehr entsprechendes Resultat gezeitigt hätte, wenn er sich nicht auf den Standpunkt der protestantischen Wissenschaft, sondern auf den Standpunkt der Wissenschaft überhaupt gestellt und so neutralen Boden als Ausgangspunkt benützt hätte.

Eine Untersuchung über die Christologie des Ignatius ist deswegen auch in der Gegenwart nicht überflüssig, im Gegenteil sehr notwendig, obwohl man in unseren Tagen nicht mehr das sagen kann, was Dreher zu Beginn seiner vorhin erwähnten Schrift geklagt hat: „Ille scriptor, cura studioque dignissimus, a viris doctis ita neglectus est, ut in libris, quibus de fide catholica Patrum testimoniis agitur comprobanda, vix nominetur.“ In der Gegenwart gibt es kaum ein dogmengeschichtliches oder dogmatisches Werk, das der ignatianischen Briefe nicht Erwähnung täte. Aber es darf vielleicht hervorgehoben werden, daß man sich meist damit begnügt und oft auch damit begnügen muß, Zitate anzuführen, ohne ihre Tragweite und Beweiskraft eingehender zu prüfen. Und doch ist gerade das Zeugnis des Ignatius auch für die Christologie höchst wichtig und bedeutsam, wichtiger als man vielleicht glaubt. Die akatholischen,

[1] Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von Oscar v. Gebhardt und Adolf Harnack, 12. Band, 3. Heft. Erwähnt sei hier noch P. Olivier de Gand, La doctrine christologique de saint Ignace. Études Franciscaines XVII (1907).

nichtorthodoxen Verfasser religions- und dogmengeschichtlicher Abhandlungen haben das zum Teil besser erfaßt als die katholischen und orthodoxen Autoren. Ignatius schrieb seine Briefe zu einer Zeit, da auch der letzte der Apostel gestorben war. Nun mußte es sich entscheiden, ob das Christusbild, das die Augenzeugen des Herrn in Wort und Schrift entrollt hatten, imstande war, die Menschen auf die Dauer zu fesseln und zu interessieren; nun mußte es sich entscheiden, ob die Persönlichkeit Christi, für welche die Apostel mit solch enthusiastischer Begeisterung lebten und starben, die Kraft besaß, Männer und zwar hervorragend begabte Männer, die Jesus Christus nicht mehr persönlich gekannt hatten, auch nach seinem Tode noch für sich und seine Ideale zu begeistern und zu entflammen. — Ignatius ist ein Mann der unmittelbar nachapostolischen Zeit, der aber höchstwahrscheinlich mehrere Apostel persönlich kannte; und darum wird seine Christusauffassung uns auch den Weg weisen zum richtigen Verständnis der in den biblischen Schriften niedergelegten Berichte über Christus und seine Lehre. Interessieren wird uns auch die Frage, ob Ignatius einen Unterschied kennt zwischen synoptischem, paulinischem und johanneischem Christus; ob er das Christusbild der Synoptiker mit dem des Paulus und Johannes harmonisch zu vereinen weiß, oder ob er sie als Gegensätze betrachtet.

Diese Gründe rechtfertigen es, ex professo die Frage sich vorzulegen: Wie hat Ignatius von Antiochien über Jesus Christus gedacht?

Wenn jedoch unsere Ausführungen nicht in der Luft schweben und nicht des notwendigen festen Fundamentes entbehren sollen, ist es bei unserer Abhandlung über Ignatius noch immer beinahe unerläßlich, die Echtheitsfrage der Ignatianen zu erörtern, da immer und immer wieder behauptet wird, die dem Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien zugeschriebenen Sendschreiben könnten unmöglich aus dem Beginn des ersten Jahrhunderts stammen.

Voruntersuchung.

Die Echtheit der sieben ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Völter.

§ 1. Die bisherigen Resultate. Daniel Völters Thesen.

1. Abgesehen von den biblischen Schriften wird es wohl nur wenige Erzeugnisse der christlichen Literatur gegeben haben, die ein regeres Interesse wachgerufen hätten als die Briefe des heiligen Ignatius von Antiochien[1]. Im christlichen Altertum haben sie liebevolle, ja man darf sagen ehrfurchtsvolle Beachtung gefunden. Das Mittelalter allerdings verrät äußerst wenig Vertrautheit mit der Person und den Schriften des großen syrischen Bischofs. Anders die Neuzeit. Als seit der Erfindung der Buchdruckerkunst ignatianische Briefsammlungen von verschiedenem Umfang bekannt wurden, da riefen sie eine wahre Flut von Schriften hervor, die mit fast beispielloser Energie, zum Teil mit leidenschaftlicher Heftigkeit das Für oder Wider über die Echtheit der ignatianischen Briefe besprachen und behaupteten. Die einzelnen Phasen des langwierigen Kampfes einläßlicher zu schildern, ist wohl überflüssig[2]. Es konnten gar niemals äußere historische Beweismomente zu ungunsten der Echtheit geltend gemacht werden; im Gegenteil, nach dieser Beziehung ist Ignatius aufs beste bezeugt und beglaubigt. Die erhobenen Schwierigkeiten wurden vielmehr dem Inhalt der Briefe selbst entnommen. Namentlich hielt man die in denselben gezeichnete, weit vorgeschrittene häretische Bewegung und die stark und charakteristisch ausgeprägte Kirchen-

[1] Vgl. A. Cleveland Coxe, The Ante-Nicene Fathers, Buffalo 1887, 10—15.

[2] Vgl. die Ausführungen in den gleich zu nennenden Abhandlungen von Zahn, Funk, Lightfoot, Völter; auch die Ausgaben der „apostolischen Väter", soweit sie mit Vorbemerkungen versehen sind. Fr. X. Funk in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. Bd. VI S. 581—590. Travers Smith in A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines; during the first eight centuries. Vol. III. London 1882, 209—223.

verfassung für den Beginn des zweiten Jahrhunderts noch nicht für möglich[1]. Mit aller Entschiedenheit, in umfassender, genaueste Kenntnis der Schriften und Zeitverhältnisse des Ignatius verratender Beweisführung trat Theodor Zahn[2] für die Echtheit der Briefe ein. Das Resultat seiner gründlichen Untersuchung war ein überaus scharfes abfälliges Urteil über die bisherige Methode der Ignatiusforschung: „Es wird daher wohl für immer bei dem Urteil Rothes[3] verbleiben, daß demjenigen, der den ignatianischen Briefen, soferne er vorurteilsfrei an sie herantrete, die für ihre Echtheit bürgende Eigentümlichkeit nicht abfühle, die Fähigkeit einer sicheren Auffassung schriftstellerischer Individualitäten nicht zuzutrauen sei. Es hat bei denen, welche sich in die ignatianischen Briefe nicht zu finden wußten, nicht immer an dieser Fähigkeit, aber um so mehr an der Neigung gefehlt, alte oder neue Vorurteile den unanfechtbaren Zeugnissen der Geschichte zu opfern" (S. 541). Trotz alledem dauerte der Kampf fort. Zehn Jahre später mußte Funk[4] besonders mit Rücksicht auf die Urteile von Pfleiderer[5] und Lipsius[6] erklären: „Die Anschauungen gehen so weit auseinander, daß eine Verständigung gar nicht mehr möglich zu sein scheint." Als Ergebnis seiner gelehrten, tiefgründigen Arbeit glaubte Funk nur konstatieren zu dürfen: „Soviel dürften auch die Gegner einzuräumen haben, daß die ignatianische Frage noch nicht abgetan ist, daß sie am wenigsten im Sinne der Unechtheit der Briefe bereits entschieden ist" (S. 138). Inzwischen ist jedoch die Ansicht, daß die sieben ignatianischen Briefe, von denen Eusebius berichtet, in der kürzeren

[1] E. Renan bemerkt zu dem Bemühen Zahns, die Echtheit der Ignatianen zu verteidigen: „M. Zahn a sans succès relevé cette opinion." (Les Évangiles et la seconde génération chrétienne. Paris 1877, XVI²) .... „Les hérésies combattues par l'auteur des épîtres ignatiennes avec tant d'acharnement sont aussi d'un âge postérieur a celui de Trajan" (XVIII) .... „Le grand signe des écrits apocryphes, c'est d'affecter une tendance; le but que s'est proposé le faussaire en les composant s'y trahit toujours avec clarté .... L'auteur veut frapper un grand coup en faveur de la hiérarchie épiscopale" (XIX).

[2] Theodor Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873.

[3] R. Rothe, Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Wittenberg 1837, 715.

[4] F. X. Funk, Die Echtheit der ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt, Tübingen 1883.

[5] Otto Pfleiderer, Der Paulinismus, Leipzig 1873, 483 Anm.: „Die Unechtheit der unter dem Namen des Ignatius auf uns gekommenen Briefe darf als erwiesen vorausgesetzt werden."

[6] Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1874, 211 Anm. 1.

griechischen Rezension echt sind, ziemlich allgemein herrschende Überzeugung geworden[1]. Außer Zahn und Funk hat namentlich

[1] Harnack, Theol. L. Z. 1890, Nr. 15 S. 374: „Wer die Ignatianischen Briefe für unecht hält, hat sie nicht gründlich genug studiert." Vgl. auch Max Christlieb, Harnack-Bibliographie. Zum sechzigsten Geburtstage Adolf Harnacks, Leipzig 1912 (s. Index). — Henri de Genouillac, L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche, Paris 1907, p. VII: „L'authenticité des épitres de saint Ignace ne fait plus de doute." — Rudolf Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1905, 37: „Zweifel an der Echtheit der Briefe werden immer wieder erhoben, sie sind wohlverständlich, aber schlagen doch nicht durch: den etwa zu machenden Einwänden steht entgegen die unerfindbare Form gerade dieser Schreiben, die Eigenart dieses Mannes, die aus den Leben atmenden Zeilen spricht, die Fülle der persönlichen Beziehungen, die die Briefe umrankt." — Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Litteratur, Freiburg 1902, I, 132: „Die Echtheit der sieben Briefe wird durch Zeugnisse, welche sozusagen bis in die Entstehungszeit der Briefe selbst zurückreichen, für jeden Unbefangenen außer Zweifel gestellt." Vgl. desselben Verfassers „Patrologie"[3], Freiburg 1910, 31f. — Pierre Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive, [5]Paris 1907, 226: „Les sept épîtres ignatiennes, dans leur texte grec premier, sont unanimement tenues pour authentiques." — Vgl. Gustav Krüger, Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1898, 21f. — Wehmütig, fast vorwurfsvoll klingen die Worte Hilgenfelds: „Etiam illi viri docti, qui Albertum Ritschl secuti christianae religionis initia diligentissime perscrutantur, iam magistri sententia derelicta Ignatium VII epistularum et Polycarpum totius epistulae ad Philippenses veros auctores agnoverunt." Adolfus Hilgenfeld, Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria, Berolini 1902, p. V. Das ist die Stimmung nach einer verlorenen Schlacht. Besonders schmerzlich berührt es Hilgenfeld (Die Ignatius-Briefe und ihre neueste Verteidigung ihrer Echtheit. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1903 S. 171—195), daß auch Otto Pfleiderer sich der „rückläufigen Bewegung zur Tradition" angeschlossen hat (S. 175). — Unter den neueren Bestreitern der Echtheit seien noch genannt: W. D. Killen, The Ignatian Epistles, entirely spurious: a reply to the R. Dr. Lightfoot, Edinburgh 1886. — Schim van der Loeff, Onderzoek naar de herkomst en de strekking der zeven brieven van Ignatius in de korte recensie (Akad. Proefschrift), Leiden 1906. — R. C. Jenkins, Ignatian difficulties and historic doubts, London 1890.

Zusammenfassend sagt Albert Ehrhard, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900, Freiburg 1900, S. 91: „Die Echtheitsfrage ist öfters behandelt worden, und zwar im bejahenden und verneinenden Sinne. Wenn man aber die Gründe beider Meinungen gegeneinander abwägt, so kann kein Zweifel darüber sein, daß die Echtheit der sieben ursprünglichen Briefe endgültig feststeht."—Vgl. noch Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur 2, 1 (1897), 381—406. — Erwähnt sei auch: Supernatural Religion: An inquiry into the reality of Divine Revelation. Complete edition. Vol. I. London 1879, XXIII—LXXXIII; 255—266. „In fact the whole of the Ignatian literature is a mass of falsification and fraud" (S. 266).

Lightfoot[1] sich große Verdienste um die Lösung der schwierigen und langwierigen Streitfrage erworben; er hat den Behauptungen der Unechtheit allen Boden entzogen und die Beweise für die Echtheit mit seltener Schärfe, mit bewunderungswürdiger Klarheit und zwingender Logik entwickelt[2]. Immerhin gibt es noch vereinzelte Stimmen, die das gewonnene Resultat nicht anerkennen wollen.

2. Besonders ist Daniel Völter nach wie vor[3] ein unversöhnlicher Gegner der Echtheit geblieben. Im März 1910 erschien sein Buch: „Polykarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebenen Briefe neu untersucht, Leiden 1910", welches die alte Streitfrage neuerdings aufrollte. Mit dieser Abhandlung hofft der Verfasser der „herrschenden, angeblich auch wissenschaftlich erprobten Ansicht", die wie ein Dogma gehütet werde, ein definitives Ende bereitet zu haben[4]. Gegenüber der fast allgemeinen Anschauung, daß die sieben Ignatianischen Briefe der kürzeren Rezension von dem Bischof Ignatius von Antiochien kurz vor seinem Martyrium in Rom unter Trajan (107 oder 110) verfaßt sind, und daß der Brief des Polykarp an die Philipper unmittelbar darauf geschrieben wurde und für Ignatius und seine Briefe das älteste und beste Zeugnis ablegt, stellt Völter die folgenden Behauptungen auf (S. 60f.): Man muß zwischen dem Römerbrief und den sechs kleinasiatischen Briefen unterscheiden. Nur die letzteren können für echt gehalten werden. Freilich sind auch sie nicht echt in dem Sinne, als ob sie von dem Bischofe Ignatius von Antiochien herrührten, der unter Trajan Märtyrer wurde. Sie sind vielmehr echt nur in dem Sinne, daß sie um 150 p. Chr. geschrieben sind

[1] J. B. Lightfoot, The apostolic Fathers, Part II, Ignatius and Polycarp, Vol. I—III, London 1885; 2. Aufl. 1889. Die Auffassung Lightfoots ist um so beachtenswerter, da er früher, wie er in den einleitenden Ausführungen selbst bemerkt, anderer Anschauung war. Vgl. z. B. seinen Kommentar zu St. Paul's epistle to the Galatians, [3]London and Cambridge 1869, 321[2]: „I assume that the Syriac represents the genuine Ignatius."

[2] „Editio (sc. Lightfootiana) non absoluta, sed inter recentiores amplissima et doctissima est." Funk, Patres apostolici, Vol. I, Tubingae 1901, p. III. — Vgl. A. Harnack in The Expositor, Third Series, Vol. II (1885), 401: „We may say, without exaggeration, that this work is the most learned and careful Patristic monograph which has appeared in the nineteenth century."

[3] Die Lösung der Ignatianischen Frage, Theologisch Tijdschrift 1886, 114—136; Ignatius-Peregrinus? a. a. O. 1887, 272—320; die Ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht, Tübingen 1892.

[4] Vorwort.

von einem Mann namens Theophorus, der sich wirklich in der in den Briefen vorausgesetzten Situation befunden hat. Dieser Mann ist wahrscheinlich identisch mit dem aus Lucian bekannten Peregrinus Proteus in seiner christlichen Periode. Da die Briefe der Persönlichkeit und der Schicksale ihres Verfassers wegen — Peregrinus trat später vom Christentum zum Kynismus über — ihr Ansehen zu verlieren drohten, hat man ihnen den Römerbrief vorgesetzt, um ihren Verfasser als den alten antiochenischen Märtyrerbischof Ignatius vorzustellen, dessen Name dann auch in den sechs kleinasiatischen Briefen vor dem Namen Theophorus eingefügt worden ist. Mit dieser ersten Fälschung hängt eine zweite zusammen, nämlich die Verfälschung des Philipperbriefs des Polykarp von Smyrna In diesen Brief, der nach Völters Ansicht vor den Ignatiusbriefen[1] geschrieben ist, fügte man mehrere auf Ignatius und seine Briefe bezügliche Stellen ein, um in dem berühmten Märtyrerbischof Polykarp von Smyrna einen bewundernden Zeugen für Ignatius als den Helden und Verfasser jener Briefe zu bekommen.

Das die Theorie Völters. Wie V. selbst im Vorwort richtig bemerkt, ist es für die Literatur- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts von der größten Bedeutung, daß die seit mehreren Jahrhunderten immer wieder diskutierten Fragen endlich zur Ruhe kämen. Darum sollen im folgenden die von ihm vorgebrachten Beweismomente einer Prüfung und Würdigung unterzogen werden. — Unsere Polemik richtet sich also ausschließlich gegen Völter. Es braucht darum wohl nicht mehr eigens bemerkt zu werden, daß es sich für uns nicht darum handeln kann, alle Argumente für die Echtheit der ignatianischen Briefe ins Feld zu führen und alle gegen sie erhobenen Einwände zu entkräften. Eine nähere und genaue Orientierung hierüber bieten die bereits angeführten vorzüglichen Spezialwerke. Im folgenden sollen nur die Einwendungen Völters widerlegt werden, die er selbst als die ausschlaggebenden ansieht.

[1] Die Abfassung des Polykarpbriefes verlegt V. in das Jahr 140 n. Chr. (S. 48—51), die der sechs kleinasiatischen Briefe in das Jahr 150 (S. 97—136), die des Römerbriefes in das Jahr 180 (S. 137—142).

1. Kapitel. Integrität des Polykarpbriefes und sein Verhältnis zu den ignatianischen Briefen.

Man hat von jeher die wichtige Bedeutung des Polykarpbriefes für die Echtheit der Ignatianen erkannt. „Die Ignatiusbriefe stehen und fallen gewissermaßen mit ihm“[1]. Das Zeugnis des Polykarp ist eben das älteste, und deswegen das glaubwürdigste und bedeutungsvollste. In Betracht kommt namentlich folgender wichtige Abschnitt (13, 2): „Die Briefe des Ignatius, die uns von ihm geschickt wurden, und andere, so viele wir deren bei uns hatten, haben wir euch geschickt, wie ihr gebeten habt; sie sind diesem Briefe beigefügt; ihr werdet großen Nutzen aus ihnen schöpfen; denn sie enthalten Glauben und Geduld, sowie alle auf unseren Herrn bezügliche Erbauung.“

Über den Polykarpbrief gehen die Ansichten ebenso weit auseinander wie über die Ignatiusbriefe. Diejenigen Autoren, welche die Echtheit der letzteren verteidigten, haben stets mit Entschiedenheit alle Versuche zurückgewiesen, ersteren als unecht oder interpoliert zu erweisen[2]. Alle diejenigen dagegen, die sich gegen die Echtheit der Ignatianen feindselig und ablehnend verhielten, haben auch die Beweiskraft des in diesem Falle unbequemsten[3] Zeugen, des Polykarpbriefes, abzuschwächen oder gänzlich zu negieren gesucht, indem sie ihn entweder als raffinierte Weiterführung der ebenso raffinierten Fälschung der Ignatiusbriefe hinstellten oder zu mehr oder weniger ausgedehnten Interpolationshypothesen ihre Zuflucht nahmen und nachzuweisen sich bemühten, daß diejenigen Stellen des Polykarpbriefes vor allem, welche auf das Martyrium und die Briefe des Ignatius anspielen, „Interpolationen von späterer Hand sind, die ohne Zweifel vom Verfasser der Ignatiusbriefe selbst hier eingeschoben wurden, um dadurch seine eigene Ware unter gutbeglaubigter Flagge in die Kirche einzuschmuggeln[4]“. Auch Völter ist Vertreter dieser Inter-

[1] Funk, Die Echtheit der ignatianischen Briefe, 15.

[2] Die Literatur über diese Frage ist gut zusammengestellt bei Völter 16ff.

[3] Mit Recht bemerkt wegen des Polykarpzeugnisses P. Batiffol, Anciennes littératures chrétiennes, I[4], Paris 1901, 15: „Peu de textes sont mieux documentés que les épîtres ignatiennes.“

[4] Pfleiderer, Das Urchristentum, Berlin 1887, 825. — Vgl. besonders A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, [2]Bonn 1857. — Volkmar, Züricher Gratulationsschrift zum Basler Universitätsjubiläum 1885, und Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz, 1885, 99—111.

polationshypothese. Doch hält er im Gegensatz zu anderen streng daran fest, daß nur diejenigen Stellen des Briefes interpoliert sind, „an denen vom Märtyrer Ignatius und seinen Briefen ausdrücklich die Rede ist, d. h. in 1, 1 und 1, 2 die Worte δεξαμένοις — ἐκλελεγμένων καί, ferner in 9, 1 lediglich die Worte Ἰγνατίῳ καί und das ganze Kapitel 13" (S. 18f.).

§ 2. Die Integrität des Polykarpbriefes.

1. Zunächst beanstandet Völter einen Teil des ersten Kapitels. Dasselbe beginnt folgendermaßen: Συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ [δεξαμένοις τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης καὶ προπέμψασιν, ὡς ἐπέβαλεν ὑμῖν, τοὺς ἐνειλημένους τοῖς ἁγιοπρεπέσιν δεσμοῖς, ἅτινά ἐστιν διαδήματα τῶν ἀληθῶς ὑπὸ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκλελεγμένων, καί][1] ὅτι ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν ῥίζα, ἐξ ἀρχαίων καταγγελλομένη χρόνων, μέχρι νῦν διαμένει κ. τ. λ.

a) Wie A. Ritschl, Volkmar, Hilgenfeld, so nimmt auch Völter (S. 19f.) an diesem Satze Anstoß und zwar vor allem deswegen, weil in den Anfangsgruß, in die Beglückwünschung ob der Glaubensfestigkeit der Philipper sich die Bezugnahme auf die dem Ignatius und seinen Genossen erzeigte Anteilnahme eindränge, und zwar in der Weise, daß die einzelne konkrete Tatsache voranstehe, während das Allgemeine, die Schilderung des Glaubensstandes der Gemeinde folge, als ein zweites Moment, das ohne innere Verbindung äußerlich neben die einzelne Tatsache gestellt werde. Man sollte, so meint Völter, gerade umgekehrt erwarten, daß das Allgemeine voranstehe und das Besondere, Einzelne daraus abgeleitet würde. Polykarp habe dann auch, obgleich das συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν κυρίῳ aus Phil. 2, 17 und 4, 10 stamme, doch zweifellos bei diesem Eingang seines Briefes, wie besonders das καταγγελλομένη beweise, den Eingang des paulinischen Römerbriefes vor Augen gehabt: πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ πάντων ὑμῶν, ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ (Röm. 1, 8). Nach dieser Parallelstelle, auf die er sicher reflektiert habe, werde auch Polykarp mit dem Ausdruck seiner Genugtuung über den Glaubensstand der Gemeinde im allgemeinen begonnen haben. Die Worte δεξαμένοις — ἐκλελεγμένων καί werden darum nicht zum Grundbestand des Briefes zu rechnen,

[1] [ ] bedeutet, daß diese Worte von V. als interpoliert bezeichnet werden.

sondern für einen späteren Einschub zu halten sein. — Diese Beweisführung Völters ruht auf sehr schwachen Füßen. Den Umstand, daß in der Einleitung auch auf die dem Ignatius erzeigte Anteilnahme hingewiesen ist, als Beweis für die Interpolation der fraglichen Stelle anzuführen, scheint gewagt; er gibt im Gegenteil dem ganzen Briefe von Anfang an eine individuelle Färbung, was — für sich allein betrachtet — bei Briefen nichts weniger als ein Merkmal der Unechtheit ist. Daß die einzelne konkrete Tatsache, die Gastfreundschaft gegenüber Ignatius, voransteht, während das Allgemeine, die Schilderung des Glaubensstandes der Gemeinde, folgt, kann nur der befremdlich finden, für den die Unechtheit schon von vorneherein ausgemachte Tatsache ist. Ob übrigens Polykarp den Eingang des paulinischen Römerbriefes (1, 8) vor Augen hatte, ist doch nicht so sicher. Und selbst wenn es „zweifellos" wäre, so könnte doch eine abweichende Gruppierung nicht etwa bloß bei einem Fälscher erklärlich gefunden werden. Es ist ja auch sonst in den Ausdrücken der beiden Parallelstellen mehr Verschiedenheit als Gleichheit vorhanden.

b) Des weiteren stößt sich Völter (S. 20) an dem „ungeschickten καὶ ὅτι". Lightfoot habe zwar zur Rechtfertigung desselben auf das καὶ ὅτι in 2, 3; 4, 3; 5, 2 und 9, 2 verwiesen; aber diese Parallelen will Völter nicht als beweiskräftig gelten lassen. — Wenn V. geltend macht, in 4, 3 und 9, 2 korrespondiere das zweite ὅτι mit einem vorhergehenden ersten ὅτι, so ist diese Bemerkung vollständig zutreffend. Wenn dann V. weiter sagt, in 2, 3 sei die Unregelmäßigkeit durch die Schriftworte bedingt, so kann man das vielleicht auch zugeben; aber auf eine kleine Inkonsequenz muß doch hingewiesen werden: Wenn Polykarp zu Beginn seines Briefes „zweifellos" den Eingang des paulinischen Römerbriefes vor Augen gehabt hat, könnte dann das καὶ ὅτι des ersten Kapitels nicht auch „durch die Schriftworte bedingt" sein? — Das καὶ ὅτι des 5. Kapitels sucht V. damit zu entkräften, daß er erklärt, hier laufe der mit καὶ ὅτι eingeleitete Satz mit einer Infinitivkonstruktion parallel. Das ist freilich richtig[1]. Aber diese Konstruktion ist doch ebenso unkorrekt, wie das καὶ ὅτι im ersten Kapitel, wo es die Fortsetzung einleitet zu einer participialen Dativkonstruktion. Sollte darum καὶ ὅτι im ersten Kapitel wirklich „etwas so Ungeheuerliches" sein? Und wenn auch, dann findet sich diese Un-

[1] ὑπέσχετο ἡμῖν ἐγεῖραι ἡμᾶς ἐκ νεκρῶν καὶ ὅτι . . . συμβασιλεύσομεν αὐτῷ.

geheuerlichkeit 5, 2 noch einmal. Wer 5, 2 als etwas Selbstverständliches passieren läßt, hat keinen Grund, 1, 1 für eingeschoben zu erklären.

Weitere Beweise für die Interpolation von 1, 1 finden sich bei V. nicht. Daß V. „unwiderleglich" (S. 19) bewiesen habe, die Stelle sei gefälscht, wird sich auf Grund so schwacher Argumente kaum aufrecht erhalten lassen. — Auf die aus obigen Aufstellungen gezogenen Konsequenzen Völters braucht nicht näher eingegangen zu werden, da eben, wie gezeigt, die Voraussetzungen falsche sind.

2. Des weiteren erklärt Völter (S. 22) für ein Einschiebsel die Worte Ἰγνατίῳ καί in 9, 1. Die ganze Stelle lautet nach der Übersetzung Völters folgendermaßen: „Darum ermahne ich euch alle, dem Wort der Gerechtigkeit zu gehorchen und alle Geduld zu üben, wie ihr es vor Augen gesehen habt nicht nur an den seligen Ignatius und Zosimus und Rufus (ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ καὶ Ζωσίμῳ καὶ Ῥούφῳ), sondern auch an andern aus eurer Mitte[1] und an Paulus selbst und den übrigen Aposteln."

Völter macht darauf aufmerksam, daß das Martyrologium Romanum (p. 844, Colon. 1610) unter dem 18. Dezember folgendes berichtet: „Philippis in Macedonia natalis sanctorum martyrum Rufi et Zosimi, qui ex eo numero discipulorum fuerunt, per quos primitiva ecclesia in Judaeis et Graecis fundata est; de quorum etiam felici agone scribit S. Polykarpus in epistola ad Philippenses." Darnach seien Zosimus und Rufus alte Philippensische Märtyrer gewesen. Das komme aber in der überlieferten Textesgestaltung des Polykarpbriefes absolut nicht mehr zur Geltung. Im Gegenteil, da würde Ignatius mit Zosimus und Rufus in eine Gruppe zusammengefaßt — das ist richtig, wie der einmalige Artikel beweist — und alle drei miteinander seien offenbar jene christlichen Gefangenen, die nach 1, 1 mit Ketten beladen durch Philippi transportiert, von den Philippern gut aufgenommen und weiter geleitet worden sein sollen[2]. Wie läßt sich nun der Polykarpbrief und das Martyrologium Romanum, welch letzteres sich doch ausdrücklich auf ersteren beruft, mit einander vereinbaren? Völter meint, dadurch, daß man 1, 1 und Ἰγνατίῳ καί (9, 1) des Polykarpbriefes für nachträglich von fremder Hand eingeschoben erkläre. Dann ergebe

[1] NB! Diese Übersetzung Völters ist ungenau, ja direkt falsch; denn der griechische Text lautet: ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν.

[2] Cf. Funk ad h. l.; Zahn, Ignatius v. A. S. 291.

sich „von selbst, daß Zosimus und Rufus Philippensische Märtyrer gewesen sind“ (S. 23).

Diese Ansicht Völters ist indessen nicht richtig. Auch wenn wir die beanstandeten Worte ausschalten, charakterisiert der purgierte Text den Zosimus und Rufus noch nicht als Philippensische Märtyrer. Man lese nur aufmerksam den griechischen Text: οὐ μόνον ἐν τοῖς μακαρίοις [Ἰγνατίῳ καὶ] Ζωσίμῳ καὶ Ῥούφῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν καὶ ἐν αὐτῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις. Die zwei (oder drei) zuerst genannten Märtyrer werden durch den Zusatz ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις usw. von den Märtyrern der Kirche zu Philippi (τοῖς ἐξ ὑμῶν) scharf unterschieden. Wie die Stellung des Artikels nach ἄλλοις klar besagt, ist der Sinn folgender: „Ihr habt ein Beispiel der Geduld nicht bloß an (Ignatius und) Zosimus und Rufus, sondern auch an anderen, nämlich an den Mitgliedern eurer eigenen Gemeinde und an Paulus etc.“ Der Sinn ist nicht etwa und kann nicht sein: „auch an anderen (oder: den anderen) Mitgliedern eurer Gemeinde“; denn dann müßte es heißen: ἐν ἄλλοις (oder: ἐν τοῖς ἄλλοις; Artikel also vor ἄλλοις) ἐξ ὑμῶν: allenfalls könnte dafür stehen: ἐν ἄλλοις τῶν (nicht τοῖς) ἐξ ὑμῶν.

Also trotz der Ausscheidung von Ἰγνατίῳ καὶ stimmen römisches Martyrologium und Polykarpbrief nicht überein. Es war darum nicht klug, das Martyrologium hier anzurufen; denn es gibt den ursprünglichen Text des Polykarpbriefes auf keinen Fall wieder. Völter hat sich also auf Grund einer falschen Voraussetzung und einer unrichtigen Auffassung von 9, 1 zur Annahme einer Interpolation verleiten lassen. Zudem darf nicht übersehen werden, daß die Notiz des Martyrologium Romanum höchstwahrscheinlich nicht direkt auf den Polykarpbrief selbst zurückgeht[1].

Daß das Auftreten des Zosimus und Rufus in diesem Zusammenhang schwer zu erklären ist, daß wir über ihre Herkunft, über ihr Martyrium, über ihr Zusammentreffen mit Ignatius nichts Näheres wissen, ist freilich richtig. „Wir sind, wie das bei wirk-

[1] Vgl. Zahn, l. v. A., 292: „Bei Ado ist noch deutlich genug zu sehen, daß diese Heiligen ihre späte Kanonisierung ebenso dem Briefe Polykarps verdanken, wie Onesimus dem Epheserbrief des Ignatius (Ado lib. de festiv. p. XLVI zu XV Kal. Jan. cf. das Martyrolog desselben II. 628. Über Onesimus zu XIV Kal. Jan. im lib. de festiv. p. XLIV.). Sie wurden daher ebenso wie dieser in nächster Nähe des Ignatius im Kalender untergebracht und zu Märtyrern in Philippi gemacht, weil sie in einem Brief an die Philipper vorkommen; und weil Rufins Übersetzung des Eusebius, welche Ado hier abschrieb, die im griechischen Text deutliche Unterscheidung von den Philippern verwischt hat.“

lichen Briefen aus einer uns fremden Zeit so oft der Fall ist, durchaus auf Vermutung angewiesen."[1] Völter ist es jedenfalls nicht geglückt, das Problem zu lösen.

3. Da der Versuch Völters, 1, 1 und 9, 1 als interpoliert zu beweisen, mißglückt ist, so dürfen wir auch nicht „von vorneherein eine Interpolation des ganzen Kapitels 13[2] annehmen (S. 23). Völter meint, in c. 12 und c. 14 hätten wir den Schluß des Polykarpusbriefes, in den sich c. 13 störend eindränge. Inwiefern, ist von ihm nicht angedeutet.

a) Völter findet es nicht recht begreiflich, daß der „wahrhaftig nicht mehr jugendliche Polykarp[2] nur so gelegentlich und ohne einen dringenden Grund zu haben, selbst[3] nach Syrien zu reisen gedenke, während in den ignatianischen Briefen nicht im geringsten dem greisen Polykarp selbst die Ausführung der Botschaft zugemutet werde, sondern nur gemeint sei, es sollte irgend eine vertrauenswürdige Persönlichkeit hiezu ausersehen werden. Höchstenfalls sei an einen Diakon gedacht[4]. — Wenn mit diesen Worten ausgedrückt werden sollte, nach den Ignatianen sei es für einen Bischof kein wichtiger Grund, nach Antiochien zu reisen, um die dortige Kirche ob der Wiederkehr des Friedens zu beglückwünschen, so zeugte das nicht von gutem Verständnis der ignatianischen Gedanken. Ganz durchdrungen von der unschätzbaren Bedeutung und der unbedingten Notwendigkeit treuen Zusammenhaltens, weiß Ignatius wie in seinen übrigen Briefen, so auch in seinem Schreiben an Polykarp die Sache so dringend und wichtig darzustellen, daß es nicht wunder nehmen kann, wenn Polykarp selbst sich entschließt, die Sendung zu übernehmen. Man lese nur die auf die Gesandtschaft bezüglichen Stellen und man wird Polykarps Entschluß ganz begreiflich finden. An Polykarp selbst

[1] Zahn, a. a. O. Vgl. auch Paul Allard, Le Christianisme et l'Empire romain de Néron à Théodose, 5Paris 1898, 32.

[2] Ein vorgeschrittenes Alter Polykarps soll Ign. Pol. 2 Schluß und 3 angedeutet sein. Ich kann das nicht finden. Der Hinweis auf den ewigen Lohn treuer Arbeit ist nicht bloß bei einem hochbetagten, dem Grabe nahestehenden Greise angebracht, sondern hat ebenso Sinn und Bedeutung einem in der Vollkraft des Lebens stehenden Mann gegenüber.

[3] Übrigens hat Polykarp noch in seinem hohen Alter eine Reise nach Rom unternommen. Völter setzt sie nach 157/158 an (S. 10). Wenn nun Polykarp „ums Jahr 150 ein Greis von ungefähr 70 Jahren" a. a. O.) war, dann ist er zur Zeit seiner Romreise „wahrhaftig auch nicht mehr jugendlich gewesen".

[4] Pol. 7, 8; Sm. 11; Phld. 10.

schreibt Ignatius (7, 2): „Man sollte, gottseligster Polykarp, eine gottgefällige Versammlung veranstalten und einen auswählen, der bei euch als sehr beliebt und unermüdlich gilt, so daß man ihn Gottesläufer nennen könnte. Diesen betraue man mit dem Auftrage, nach Syrien zu reisen, um euere für die Ehre Gottes unermüdliche Liebe zu verherrlichen. Ein Christ besitzt nicht unbeschränktes Recht über sich selbst, sondern er hat seine Zeit für Gott[1]. Es ist das ein Werk für Gott und für euch, wenn ihr es vollbringet. Ich vertraue nämlich zur Gnade, daß ihr zu einer schönen Tat bereit seid, wenn sie Gott gilt.“ Im Briefe an die Philadelphier (10, 2) findet sich ein Wort, das keinen Zweifel bestehen lassen kann, welch große Bedeutung Ignatius derlei Sendungen beimißt: Μακάριος ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ὃς καταξιωθήσεται τῆς τοιαύτης διακονίας. Wenn auch Ignatius nicht den Mut gehabt hat, dem Polykarp selbst diese θεοῦ πρεσβεία (Phld. 10, 1) nahezulegen, so darf man bei diesen Gesandtschaften doch nicht bloß an Diakonen denken, gleich als ob ausschließlich sie solche Dienste übernommen hätten. Man beachte Phld. 10, 2: αἱ ἔγγιστα ἐκκλησίαι ἔπεμψαν ἐπισκόπους, αἱ δὲ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους.

b) Völter meint weiter, die Gesandtschaft hätte sofort ins Werk gesetzt werden müssen, da sie später keinen Zweck mehr gehabt hätte. Das stimmt allerdings. Aber wer sagt denn, daß schon ein großer Zeitraum verstrichen ist? Es sind wenige Wochen erst, höchstens einige Monate seit des Ignatius Durchreise verflossen. Der Märtyrerbischof von Antiochien ist nach Polykarps wahrscheinlicher Vermutung schon tot (9, 1), aber es sind noch keine zuverlässigen Mitteilungen über sein Martyrium eingetroffen (13, 2 Schluß). Polykarp hat bis jetzt noch keine Zeit oder günstige Gelegenheit gehabt, sein Vorhaben auszuführen: ὅπερ ποιήσω, ἐὰν λάβω καιρὸν εὔθετον (13, 1).

c) Endlich glaubt Völter einen Widerspruch zwischen 13, 2 Schluß, bezw. 1, 1 und 9, 1 konstatieren zu können. In den Schlußworten von c. 13: „Gebet uns Nachricht, was ihr von Ignatius und seinen Gefährten Sicheres (certius) erfahren habt“[2], setze der Interpolator in Übereinstimmung mit 1, 1 voraus, daß Ignatius kürzlich erst von Philippi weiter gezogen sei, und daß Polykarp

[1] Selbst wenn Polykarp schon hochbetagt war, mußte ihn dieser Gedanke bewegen, auf sich nicht allzu viel Rücksicht zu nehmen.

[2] Dieser Satz, sowie cc. 10, 11, 12 und 14 sind nur in lateinischer Übersetzung vorhanden.

von dem Endschicksale des Ignatius noch keine Kenntnis habe. In 9, 1 aber sei von bereits vollendeten (μακαρίοις) Märtyrern die Rede. — Man wird allerdings annehmen müssen, daß Polykarp der Ansicht ist, Ignatius habe seinen Lauf bereits vollendet; dem Worte μακάριος wird man an fraglicher Stelle diese Bedeutung unterlegen dürfen, wenngleich es nicht von ausschlaggebender Bedeutung ist[1]. Wenn aber Völter meint, die Worte: „Et de ipso Ignatio et de his, qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate", brächten klar den Gedanken zum Ausdruck, Ignatius sei noch am Leben, so ist das irrig. Diese Worte besagen nicht mehr und nicht weniger, als daß in Smyrna noch keine näheren Nachrichten über das Schicksal des Ignatius eingelaufen sind, daß aber Polykarp für eine zuverlässige Mitteilung sehr dankbar wäre[2]. Man wird aber Funk[3] recht geben dürfen, wenn er sagt, die Bitte Polykarps deute sogar leise an, daß Ignatius den Kampf bereits bestanden habe. Oder sollte Völter dem sunt der lateinischen Übersetzung eine entscheidende Bedeutung beilegen? Eine derartige Auffassung wäre aber schon längst[4] als irrig erkannt und

[1] Μακάριος hat sowohl in der Bibel als auch bei den apostolischen Vätern zunächst die Bedeutung „glücklich". Besonders gern wird dieses Wort auf die Guten angewendet, auf die treuen Diener Gottes: „Diese Seligpreisung bezieht sich auf die, welche von Gott auserwählt sind durch Jesus Christus, unsern Herrn" (1 Klem. 50, 7). Von den unzähligen hieher gehörigen Stellen der Heiligen Schrift sei abgesehen, und nur die aus den Schriften der apostolischen Väter seien namhaft gemacht: Did. 1, 5; Barn. 1, 2; 11, 8; 1 Klem. 35, 1; 40, 4; 48, 4; 50, 5; 50, 6; 56, 6; 2 Klem. 16, 4; 19, 3; Phld. 10, 2; Herm. Vis. 2, 2, 7; 2, 3, 3; 3, 8, 4; Mand. 8, 9; Sim. 2, 10; 5, 3, 9; 6, 1, 1; 9, 24, 2; 9, 29, 3; 9, 30, 3. Es ist erklärlich, daß diejenigen Guten, die im Himmel bereits den Lohn ihrer Treue erhalten haben und unvergänglicher Glückseligkeit teilhaftig geworden sind, in eminentem Sinne μακάριοι genannt werden: μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι (Apk. 14, 13; vgl. Luk. 14, 15; 1 Klem. 54, 5; 2 Klem. 19, 4). In Verbindung mit einem Eigennamen bedeutet darum μακάριος, daß die mit diesem Worte ausgezeichnete Person im Jenseits selig ist: 1 Klem. 43, 1: μακάριος . . . Μωϋσῆς; 55, 4: Ἰουδὶθ ἡ μακαρία; 47, 1: τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου; Mart. Pol. 1, 1: ὁ μακάριος Πολύκαρπος; ebenso 19, 1; 21, 1; 22, 1; 22, 3 (vgl. 2, 1: μακάρια . . . τὰ μαρτύρια). Dieselbe Bedeutung hat μακάριος im Briefe Polykarps an die Philipper (3, 2): τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου. Und es ist deswegen wahrscheinlich, daß in 9, 1 (τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ καὶ Ζωσίμῳ καὶ Ῥούφῳ) dieselbe Bedeutung vorliegt.

[2] „This letter was written immediately after the journey of Ignatius to Rome, and before the writer had received intelligence of the martyr's fate." [2] Lightfoot, Part II, Vol. I, 136. [3] Funk, Die Echtheit, 16.

[4] Cf. Zahn, Ign. v. A. 290.

durch die Rückübersetzung ins Griechische richtiggestellt: Καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ Ἰγνατίου καὶ περὶ τῶν σὺν αὐτῷ, ὃ ἂν ἀσφαλέστερον γνῶτε, δηλώσατε. — Der Widerspruch, den Völter annimmt, ist demgemäß nicht vorhanden.

Völter hat über die von seiner Anschauung abweichenden Interpolationshypothesen das Urteil gefällt, keine einzige könne Anspruch auf Anerkennung machen[1]; sie seien „so durchaus willkürlich und unwahrscheinlich", daß er sich nicht veranlaßt sehe, darauf weiter einzugehen[2]. Nach dem Gesagten wird man auch das Bemühen Völters, die auf Ignatius bezüglichen Stellen des Polykarpbriefes als interpoliert zu beweisen, nicht viel günstiger beurteilen können; sein Versuch muß als völlig mißglückt bezeichnet werden. Ebenso ist ihm der Beweis nicht gelungen, eine spätere Abfassungszeit der Ignatiusbriefe konstatieren zu können. Untersuchen wir kurz auch die Bestrebungen Völters, eine literarische Abhängigkeit der Ignatianen vom Polykarpbriefe darzutun.

§ 3. Verhältnis des Polykarpbriefes zu den Ignatianen.

1. Die Ignatiusbriefe sollen entwickeltere oder schärfer präzisierte Verhältnisse auf dem Gebiete der Gemeindeverfassung voraussetzen und darum später abgefaßt sein als der Polykarpbrief[3]. Das Wort ἐπίσκοπος kommt nämlich in letzterem nicht vor[4], und es ist nur von Presbytern und Diakonen die Rede (5, 3; 6, 1; 11, 1). Polykarp steht zwar „ohne Zweifel in leitender Stellung an der Spitze der Gemeinde von Smyrna. Aber er nennt sich doch nirgends ausdrücklich ἐπίσκοπος. Vielmehr beginnt er seinen Brief mit den Worten: Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι."

a) Hiezu ist zu bemerken, daß das argumentum ex silentio an und für sich schon in der Regel seine bedenklichen Seiten hat. Müßte man dann nicht auch den ignatianischen Römerbrief viel früher ansetzen als die kleinasiatischen Briefe, weil er sich über

[1] S. 18. [2] S. 19. [3] S. 24f.

[4] In den Ignatiusbriefen findet es sich nicht weniger als 44 mal, worauf schon Funk (Echtheit etc. 24) hingewiesen hat, um die Verschiedenheit des Polykarpbriefes von den Ignatianen hervorzukehren gegenüber denjenigen, die behaupteten, der Polykarpbrief stamme aus derselben Feder wie die Ignatiusbriefe und sei zu denselben Fälschungszwecken geschrieben wie letztere.

die Kirchenverfassung und über die Häresie nicht so klar und scharf ausspricht, wie die anderen Briefe? Und doch soll nach Völter der Römerbrief erst um 180[1], die übrigen Briefe schon um 150[2] abgefaßt sein. Es ist dann auch nicht möglich, daß in der kurzen Zwischenzeit von 140[3] bis 150[4] der monarchische Episkopat sich so rasch entwickelt und so scharf ausgeprägt hätte.

b) Ist denn nicht Polykarp selbst Bischof? Wir fragen so, weil das Zeugnis des Ignatius (M. 15; Sm. 12, 2; Pol. iscr.) für Völter nicht maßgebend ist. Aber zu dem Zeugnis des Irenäus[5] und des Eusebius[6] hätte er doch Stellung nehmen müssen. Übrigens ist auch der Text der Ignatiusbriefe höchst wichtig, selbst wenn diese erst um 150 geschrieben sind. Sollte es wahrscheinlich sein, daß Polykarp im Jahre 140 noch nicht Bischof ist, daß „das Haupt der Presbyter von Smyrna" den Titel ἐπίσκοπος noch nicht beansprucht, während derselbe Polykarp im Jahre 150 genau als ἐπίσκοπος Σμυρναίων[7] bezeichnet wird? Und der Verfasser der Ignatiusbriefe schreibt doch selbst einen Brief an Polykarp: Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων (iscr.). Wie soll es nun in Smyrna möglich gewesen sein, daß sich noch in Polykarps Amtsperson der monarchische Episkopat entwickelte, so daß er 140 noch nicht monarchischer Episkope und 150 es auf einmal gewesen sei? Polykarp, „ein Greis von ungefähr 70 Jahren, eine bekannte und anerkannte, ehrwürdige und sehenswürdige Größe" (S. 10) hätte sich wohl kaum zu einer solchen Neuerung verstanden, die eine Erhöhung seiner eigenen Person und eine Erniedrigung seiner Mitpresbyter bedeutet hätte. Und doch müßte sich nach Völter noch zu seinen Lebzeiten diese wichtige Änderung vollzogen haben. Polykarp starb nach Völter (S. 7) am 23. Februar 167; die ignatianischen Briefe aber können nach seiner Anschauung nicht später als um 150 geschrieben sein (S. 129). Wäre Polykarp nicht inzwischen monarchischer ἐπίσκοπος geworden, dann hätte ihn der Verfasser der Ignatiusbriefe wohl auch nicht als solchen bezeichnet. Auf S. 129 sagt Völter selbst, daß wir in den ignatianischen Briefen

[1] S. 142. [2] S. 61.

[3] Abfassungszeit des Polykarpbriefes nach Völter; vgl. S. 51.

[4] Abfassungszeit der Ignatianen nach Völter.

[5] Adv. haer. III, 3, 4. Die Ausführungen Völters S. 5—10 stellen die Tatsache, daß Polykarp Bischof war, nicht in Abrede.

[6] H. E. III, 36, 1.

[7] M. 15.

„das dreifach abgestufte Gemeindeamt des Bischofs, der Presbyter und der Diakonen mit so scharfer Unterscheidung der drei Ämter und mit so bestimmter Betonung der monarchischen Stellung des Bischofs vorausgesetzt" finden, „wie in keinem anderen altchristlichen Schriftstück aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts". Und gegenüber allen Abschwächungsversuchen erklärt er (S. 131) ausdrücklich, daß die Briefe nicht die Tendenz hätten, einen neuen Zustand zu begründen; es könne gar keinem Zweifel unterliegen, daß nach unseren Briefen das dreifach abgestufte Gemeindeamt tatsächlich schon zurechtbestehe. — Da ist aber doch die Frage naheliegend: Sollten diese Verhältnisse wirklich zehn Jahre vorher so ganz anders geartet gewesen sein? Sollte innerhalb einer so kurzen Zeit und gerade zwischen 140 und 150 eine so bedeutsame Änderung an einer und derselben Person vor sich gegangen sein? Das ist kaum glaublich.

c) Doch von all dem abgesehen, liegt in dem Ausdruck: Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι keineswegs begründet, daß Polykarp auch für sich nur auf den Titel Presbyter Anspruch gemacht habe. Das ist eigentlich selbstverständlich und braucht nicht erst bewiesen zu werden[1]. Man vergleiche nur die ähnliche Stelle Phld. iscr.: τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις. Daraus folgt doch wenigstens soviel mit aller Sicherheit, daß Polykarp sich obiger Formel auch bedienen konnte, wenn er nicht Presbyter, sondern Bischof war. Darum sind die Folgerungen und Vermutungen Völters, die er aus der falsch verstandenen Ausdrucksweise ableitet, abzulehnen.

2. Den hauptsächlichsten Beweis, der es „völlig außer Zweifel" stellen soll, daß die Ignatiusbriefe in der Tat von dem Polykarpusbriefe abhängig sind, findet Völter (S. 25) in folgenden zwei Texten:

[1] Vgl. Zahn, Ign. v. Ant. 296: „Ein handgreiflicher Irrtum war es, wenn Dall. p. 395 unter anderem aus der Grußüberschrift des Briefs Polykarps glaubte schließen zu dürfen, daß nach dem Zeugnis dieses Briefs im Widerspruch mit den ignatianischen ein unterschiedsloser Gebrauch der beiden Titel damals und dort üblich gewesen sei. Polykarp, welchen Ignatius Bischof nennt und als solchen von den Presbytern unterscheidet (ad Pol. iscr.; Sm. 12) nennt sich allerdings nicht selber Bischof, aber ebenso wenig tut das Ignatius in den Überschriften; und Polykarp koordiniert sich den bei ihm befindlichen Presbytern nur darin, daß er sie zu Mitverfassern des Briefes macht. Da er trotzdem stets in der ersten Person sing. redet, so wird das zugrunde liegende tatsächliche Verhältnis dies sein, daß er sich mit dem Presbyterium über den Inhalt seines Schreibens besprochen, es aber selbständig abgefaßt hat."

Pol. ad Phil. 10, 2 u. 3:	Ign. ad Trall. 8, 2:
Omnes vobis invicem subiecti estote | conversationem vestram irreprehensibilem habentes in gentibus | ut ex bonis operibus vestris et vos laudem accipiatis et dominus in vobis non blasphemetur. Vae autem, per quem nomen domini blasphematur.	Μηδεὶς ὑμῶν κατὰ τοῦ πλησίον τι ἐχέτω. | μὴ ἀφορμὰς δίδοτε τοῖς ἔθνεσιν, | ἵνα μὴ δι' ὀλίγους ἄφρονας τὸ ἐν θεῷ πλῆθος βλασφημῆται. Οὐαὶ γὰρ, δι' οὗ ἐπὶ ματαιότητι τὸ ὄνομά μου ἐπί τινων βλασφημεῖται.

Zunächst sei bemerkt, daß es wohl nicht ganz richtig ist, wenn Völter behauptet, „beide Stellen bilden in allen ihren Teilen eine durchlaufende Parallele“ (S. 26). Der positive Satz: omnes vobis invicem subiecti estote ist nicht genau dasselbe, wie der negative Gedanke: μηδεὶς ὑμῶν κατὰ τοῦ πλησίον τι ἐχέτω. Der lateinische Text des Polykarp: ut ex bonis operibus vestris et vos laudem accipiatis hat im griechischen Text des Ignatius überhaupt keine Parallele. Doch soll darauf nicht weiter eingegangen werden. Selbst wenn wir zugeben, daß beide Stellen einen ganz ähnlichen Gedankengang haben, so wird sich doch die gegenseitige Abhängigkeit nicht so leicht nachweisen lassen. Ob der an 1 Petr. 5, 5 sich anlehnende Satz: „omnes vobis invicem subiecti estote“ die Quelle bildet für den doch ganz anders lautenden ignatianischen Satz, dürfte nicht so ganz sicher sein, wie Völter meint. Viel natürlicher scheint es zu sein, den Ausdruck κατὰ τοῦ πλησίον τι ἔχειν, direkt zurückzuführen auf Mt. 5, 23: ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ. Und die Worte: μὴ ἀφορμὰς δίδοτε τοῖς ἔθνεσιν dürften, wenn sie nicht selbständig sind, doch viel eher vom paulinischen Wort: μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ (1 Tim. 5, 14) abhängig sein als von den Worten Polykarps: conversationem vestram irreprehensibilem habentes in gentibus. Die weiteren Worte ἵνα μὴ δι' ὀλίγους etc. erinnern doch ziemlich lebhaft an 1 Tim. 6, 1: ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ ἡ διδασκαλία βλασφημῆται[1] (Vgl. Tit. 2, 5: ἵνα μὴ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ βλασφημῆται). Es ist kein Grund, warum man die ignatianische Ausdrucksweise nicht ebenso gut auf Paulus zurückführen könnte, wie auf Polykarp, ja bei der sonst festgestellten Benützung Pauli durch Ignatius muß man methodisch zunächst auf Paulus verweisen. Auffallend ist, daß Völter für den

[1] Vgl. auch Ansgar Baumeister, Die Ethik des Pastor Hermae. Freiburg i. Br. 1912, 103.

Polykarptext sämtliche Quellen nachzuweisen sucht (1 Petr. 5, 5; 1 Petr. 2, 12; 2 Clem. 13, 1 und 2), während er schon im voraus für den Ignatiustext einfach die Abhängigkeit von Polykarp als sicher erachtet und den Gedanken nicht näher erwägt, Ignatius könne vielleicht auch andere Quellen benützt haben. Wer die Ignatiusworte unbefangen liest, der wird sich des Eindruckes nicht erwehren können, daß Ignatius in den einzelnen Ausdrücken ebenso selbständig ist wie Polykarp. Es wird sich darum trotz der auffallenden Ähnlichkeit in der Gruppierung der beiden Texte, die immerhin auch zufällig sein kann, nicht leicht mit Sicherheit nachweisen lassen, ob einer der beiden Autoren hier vom anderen abhängig ist, am allerwenigsten wird sich durch Textvergleichung allein die Frage entscheiden lassen, welcher der beiden Briefschreiber an jener Stelle den anderen benützt hat.

Das letzte Glied der beiden Parallelstellen flößt übrigens Völter selbst einiges Bedenken ein. Aber mit einer fast bewunderungswürdigen Kühnheit weiß er sich über die Schwierigkeit hinwegzusetzen. Seine Beweisführung sei wörtlich angeführt, weil sie charakteristisch ist auch für die sonstige Argumentation Völters. Er schreibt S. 26: „Was den dritten Satz betrifft, so könnte man geltend machen, daß hier Ignatius einen mehr ursprünglichen Text biete als Polykarp, sofern er statt nomen Domini τὸ ὄνομά μου hat, wie wir es in 2 Clem. 13, 2 und Jes. 52, 5 finden. Allein Ignatius wird sich beim Lesen der Polykarpusstelle an das Zitat, wie es ihm aus dem zweiten Clemensbrief oder sonst woher bekannt war, erinnert und den Text dementsprechend geändert haben. Daß er dennoch auch hier zunächst von der Polykarpusstelle ausgegangen ist, beweist das δι' οὗ = per quem bei Polykarp im Gegensatz zu dem δι' ὃν in 2 Clem. 13, 2 und zu dem δι' ὑμᾶς in Jes. 52, 5."

Es ist nicht recht begreiflich, wie Völter nach derartigen Argumenten meinen kann, „auf unwiderlegliche Weise bewiesen zu haben, daß der Polykarpusbrief in seinem Grundbestand älter ist als die ignatianischen Briefe, daß die letzteren ihn bereits voraussetzen und also erst nach ihm geschrieben sind" (S. 26). Man wird im Gegenteil konstatieren dürfen: Völter hat an den bisherigen Resultaten der Polykarp- und Ignatiusforschung nichts zu ändern vermocht[1]. Wenn nun das der Fall ist, dann stürzen alle übrigen

[1] Recht beachtenswerte Gedanken über die Echtheit und Integrität des Polykarpbriefes enthält Édouard Bruston, Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie. Paris 1897, p. 18—23.

Aufstellungen und Hypothesen Völters in nichts zusammen, dann sind die sechs kleinasiatischen ignatianischen Briefe nicht um 150 geschrieben, haben nicht Peregrinus Proteus zum Verfasser, und somit fällt auch der Erklärungsgrund Völters für Entstehung des Römerbriefes weg. Trotzdem sollen seine Darlegungen nicht ganz übergangen werden. Was speziell den letzten Punkt anlangt, so wäre eine Trennung des Römerbriefes von den übrigen Ignatianen trotz Polykarp immerhin möglich, oder genauer gesagt, ließe sich mit dem Zeugnis des Polykarp vereinbaren[1].

II. Kapitel. Verfasser des Römerbriefes und der kleinasiatischen Briefe. Peregrinus-Hypothese.

§ 4. Der Verfasser des Römerbriefes ist mit dem der kleinasiatischen Briefe identisch.

Der dem Ignatius zugeschriebene Römerbrief ist „tendentiöse Fälschung“ (S. 91). Es ist unmöglich, daß die nämliche Persönlichkeit, welche die sechs kleinasiatischen Briefe geschrieben hat, auch den Brief an die Römer abgefaßt hat. Das ist die Anschauung Völters.

Einen Versuch, den Römerbrief von den übrigen Ignatianen zu trennen, hat schon Renan[2] gemacht. In direktem Gegensatz zu Völter[3] hält jedoch er den Römerbrief allein für echt[4]. Er verrate seltene Energie und Kraft und trage durchwegs den Stempel der Originalität an sich. Die übrigen Briefe seien fast durchwegs trocken, ohne Leben, saft- und kraftlos, ohne individuelle Färbung; sie enthielten nichts als allgemeine Ermahnungen und verrieten keine persönlichen Beziehungen zu den Adressaten. Ein Gedanke, der dem Verfasser gewissermaßen zur fixen Idee geworden, beherrsche das Ganze: die Vergrößerung der bischöflichen Gewalt, die Umgestaltung der Kirche zu einer Hierarchie.

Vergleicht man Völter und Renan miteinander, dann sieht man so recht die Wirkung der Subjektivität des Gefühls. Man ver-

[1] Vgl. z. B. Bruston, a. a. O. S. 97—99.

[2] Les Évangiles et la seconde génération chrétienne 1877. p. X—XXVIII.

[3] Die nämliche Anschauung wie Völter vertritt auch Bruston a. a. O. S. 45—103. Doch schreibt er die übrigen Briefe dem Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien selbst zu. Gegen ihn wendet sich namentlich A. Stahl (Ignatianische Untersuchungen. I. Die Authentie der sieben Ignatiusbriefe. Dissertation. Greifswald 1899).

[4] Funk, Echtheit 4 ff.

gleiche folgende Urteile miteinander: „Si l'on excepte, en effet, l'épître aux Romains, pleine d'une énergie étrange, d'une sorte de feu sombre, et empreinte d'un caractère particulier d'originalité, les six autres épîtres, à part deux ou trois passages, sont froides, sans accent, d'une désespérante monotonie" (Renan, Les Évangiles, p. XVII). „Le style de l'épître aux Romains est bizarre, énigmatique, tandis que celui du reste de la correspondance est simple et assez froid" (p. XXII). So Renan. Davon nicht wesentlich verschieden, wenn auch mit kräftigeren Farben aufgetragen, ist das Urteil Völters: „Im Schwulst, in der Geziertheit, Gespreiztheit und Affektation der Redeweise ist der Verfasser der sechs kleinasiatischen Briefe ein Kind neben dem Verfasser des Römerbriefs" (S. 83). Und was folgt aus diesen Werturteilen? Renan zieht daraus den Schluß, daß die sechs kleinasiatischen Briefe unecht sind, der Römerbrief aber als ein Edelstein der altchristlichen Literatur (l'un des joyaux de la littérature chrétienne primitive) zu betrachten und als echt zu bezeichnen ist. Völter hingegen zieht folgende Konsequenz: „Während der Römerbrief, von welcher Seite man ihn auch betrachtet, sich als tendentiöse Fälschung erweist, unterliegt die Echtheit der sechs kleinasiatischen Briefe .... keinen irgendwie gerechtfertigten Bedenken" (S. 91).

Schon daraus sollte man erkennen, wie vorsichtig man bei derartigen Aufstellungen sein muß, da in solchen Fällen gerne das subjektive Gefühl, die eigene Überzeugung des Lesers, die auf anderen Gründen beruhende Voreingenommenheit des Kritikers ausschlaggebend ist. Hätte Völter das mehr bedacht, dann würde er den — wie im vorhinein zugestanden werden soll — tatsächlich bestehenden, aber aus der Verschiedenheit der Adressaten und des Zweckes zur Genüge sich erklärenden Unterschied zwischen dem Römerbrief und den kleinasiatischen Briefen nicht gar so maßlos übertrieben haben.

1. Der Verfasser des Römerbriefes ist Bischof.

a) Zuerst macht Völter darauf aufmerksam, daß der Verfasser der Ignatianen in den sechs kleinasiatischen Briefen sich gar niemals als Bischof bezeichnet, während er das im Römerbriefe zweimal tut, und obwohl man bei der sonstigen nachdrucksvollen Betonung der Wichtigkeit des Episkopates erwarten möchte, er würde das auch in den übrigen Briefen tun. — Liest man nun die zwei Stellen, so sieht man, daß Völter stark übertreibt, wenn er (S. 63)

sagt, daß im Römerbrief Ignatius „sich zweimal ausdrücklich und selbst mit Emphase als Bischof von Syrien bezw. Antiochien kundgibt."[1] Und wie lauten die zwei Stellen? R. 2, 2: „Gewähret mir nur das Eine, daß ich zum Opfer für Gott geweiht werde, so lange noch ein Altar bereit ist, damit ihr in Liebe zu einem Chore vereinigt dem Vater in Christus Jesus lobsinget, daß Gott den Bischof von Syrien[2] für würdig befunden hat, ihn vom Aufgange der Sonne zum Niedergang zu rufen. Schön ist es, unterzugehen von der Welt zu Gott, damit ich zu ihm emporsteige." R. 9, 1: „Seid eingedenk in euerem Gebete der Kirche in Syrien, die nun statt meiner Gott zum Hirten hat. Ihr Bischof wird jetzt allein Jesus Christus sein und eure Liebe."[3] Von „Emphase", von „Selbstbewußtsein" wird man angesichts dieser Stellen wohl kaum reden dürfen. Ebenso ist nicht recht einzusehen, inwiefern Ignatius sich an diesen Stellen eine „in seinem bischöflichen Charakter" begründete „Autorität" beilegen soll im Gegensatz zu den übrigen Briefen, wo seine Autorität „auf sein Martyrium, d. h. darauf, daß er ein Gebundener oder Verurteilter in Christus ist" (S. 65), zurückgeführt werde. Es wird sich nicht leugnen lassen, daß der Römerbrief in dieser Beziehung vollständig mit den übrigen Briefen übereinstimmt. Denn auch der Verfasser des Römerbriefes schreibt (4, 3): „Nicht gebe ich euch Befehle wie Petrus und Paulus. Sie waren Apostel: ich bin ein Verurteilter; sie waren Freie: ich bin bis jetzt Sklave."[4] Das ist nicht wesentlich verschieden von dem, was Tr. 3, 3 zu lesen ist: „Ich habe nicht eine so hohe Meinung von mir, daß ich in der Lage eines Verurteilten wie ein Apostel euch Vorschriften gebe."[5] Und ebenso stimmt damit überein Eph. 3, 1: „Nicht Befehle gebe ich euch, als wäre ich etwas; denn wenn ich

---

[1] Vgl S. 65: „Derselbe Mann, dem die episkopale Stellung des Ignatius im Römerbrief eine so wichtige Sache ist" ...; S. 65: ... „den episkopalen Rang, der dem Briefschreiber im Römerbrief mit so viel Nachdruck zugewiesen wird"; S. 66: „und in ihm selbst sich zweimal ausdrücklich und voll Selbstbewußtsein als Bischof von Syrien bekannt." ...

[2] ἄσητε τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ θεὸς κατηξίωσεν εὑρεθῆναι εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος.

[3] Μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται. μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη.

[4] οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος· ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος.

[5] οὐκ εἰς τοῦτο ᾐχθην, ἵνα ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμαι.

auch Ketten trage um des Namens willen, bin ich doch keineswegs schon vollendet in Jesus Christus."[1]

b) Ähnlich wie Bruston[2], freilich nicht in vollkommener Übereinstimmung, will Völter die den Diakonen gegenüber gebrauchte Bezeichnung σύνδουλος benützen, um dem Verfasser der kleinasiatischen Briefe die bischöfliche Würde abzustreiten. Er meint (S. 64f.), wenn der Verfasser der sechs kleinasiatischen Briefe ein Gemeindeamt bekleidet hätte, so könnte es nur das Diakonenamt gewesen sein, wie denn auch Bruston angenommen habe. An nicht weniger als vier Stellen der kleinasiatischen Briefe nämlich nenne der Verfasser die Diakonen seine Mitknechte (Eph. 2, 1; M. 2; Phld. 4; Sm. 12, 2). Daß er selber Diakon gewesen, könne man freilich in diesen Stellen nicht ausgedrückt finden. Als Diakon bezeichne er sich nirgends. Es sei nur der Begriff δοῦλος, durch den er sich speziell mit den Diakonen verbunden fühle (vgl. auch M. 6, 1). Eine dienende Stellung schreibe er sich in einer freilich etwas gesuchten Demut und Bescheidenheit zu. Aber der Verfasser der sechs kleinasiatischen Briefe hätte sich nicht so den Mitknecht der Diakonen nennen können, wenn er derselbe Mann gewesen wäre, der in R. 2, 2 mit so viel Selbstgefühl als Bischof von Syrien sich bezeichnet. — Das die Argumentation Völters.

Auf die in den letzten Worten der Beweisführung liegende Übertreibung ist bereits hingewiesen worden. Aber auch sonst ist die Schlußfolgerung Völters nicht richtig, zum Teil nicht einmal ganz verständlich. Wenn Bruston gemeint hat, die Präposition σὺν in dem Worte σύνδουλος deute eine Gleichstellung im Range an und deswegen sei σύνδουλος dasselbe wie συνδιάκονος, so ist eine solche Mutmaßung zwar nicht richtig[3], aber begreiflich. Völter jedoch lehnt die Annahme Brustons ab: Nach ihm war der Verfasser der kleinasiatischen Briefe nicht Diakon, bekleidete demgemäß überhaupt kein Gemeindeamt, da die bischöfliche Würde von Völter direkt ausgeschlossen wird, und die Frage, ob der Ver-

[1] Οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὤν τις, εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι ἐν τῷ ὀνόματι, οὔπω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ.

[2] Ignace d'Antioche etc. 32f.: „L'expression mon co-serviteur diacre (τοῦ συνδούλου μου διακόνου) ne peut s'expliquer que par la similitude des fonctions; elle équivaut à co-diacre (συνδιάκονος)."

[3] Es ist eben doch wahr, was Funk (Patres Apostolici 1901, Anm. zu Eph. 2, 1) kategorisch erklärt hat: „Vox σύνδουλος non eadem est ac vox συνδιάκονος." Unsere folgenden Darlegungen werden das beweisen.

fasser vielleicht Presbyter war, gar nicht in Erörterung kommt. Er könnte also, wenn wir uns eines Ausdruckes des ersten Klemensbriefes (40, 5) bedienen dürfen, nur λαϊκὸς ἄνθρωπος gewesen sein.

Es ist nun vor allem nicht einzusehen, warum jemand, der im Range unter den Diakonen steht, letztere seine Mitknechte nennen dürfe, dagegen nicht jemand, der dem Range nach über den Diakonen steht, also etwa ein Bischof. Ferner ist nicht klar, inwiefern es ein Zeichen von „Demut und Bescheidenheit" sein soll, wenn ein Laie Diakonen seine σύνδουλοι nennt. Dagegen ist es wohl seitens eines Bischofes ein Akt freundschaftlicher Herablasssung, wenn er einen Diakon als Mitknecht anspricht. Es soll damit nicht behauptet werden, es sei für einen Laien Stolz oder Anmaßung, wenn er sich einem Diakon gegenüber dieses Ausdruckes bedient, aber man wird eine solche Redeweise nicht gerade zum Erweis bescheidener Demut benützen können. Und was den Verfasser der kleinasiatischen Briefe betrifft, erscheint es nach seiner sonstigen Auffassung vom Diakonat geradezu als ausgeschlossen, daß er eine derartige Bezeichnung angewendet hätte, falls er nicht selbst zur Hierarchie gehört hätte. Er hat eine viel zu große Hochachtung, ja wir dürfen sagen, Ehrfurcht vor den Diakonen. Er will, „daß alle die Diakonen ehren wie Jesus Christus"[1], wie einen „Auftrag Gottes"[2], und daß die Gläubigen nicht bloß dem Bischof und den Presbytern Gehorsam leisten, sondern auch den Diakonen, welche „betraut sind mit dem Dienste Jesu Christi"[3], welche „die Diener des Geheimnisses Jesu Christi"[4] sind. All diese Beispiele machen es zum mindesten unwahrscheinlich, daß der Verfasser die Diakonen mit Vorliebe als seine „Mitknechte" bezeichnet hätte, wenn er jenen Gläubigen beizuzählen wäre, von denen er mit solcher Eindringlichkeit nicht nur Gehorsam gegen den Bischof und die Presbyter forderte, sondern auch treuen Anschluß an die Diakonen verlangte. Vgl. z. B. Phld. 7, 1: Laut gerufen habe ich bei meiner Anwesenheit, mit gewaltiger Stimme, mit Gottes Stimme gesprochen: „Haltet euch an den Bischof, das Presbyterium und die Diakonen!"

Völter hätte wohl das σύνδουλος-Argument überhaupt nicht vorgelegt, wenn er den Sinn, den dieses Wort sonst hat, näher unter-

[1] Tr. 3, 1: ὁμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν.

[2] Sm. 8, 1: τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς θεοῦ ἐντολήν.

[3] M. 6, 1: τῶν διακόνων τῶν ἐμοὶ γλυκυτάτων πεπιστευμένων διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ. [4] Tr. 2, 3. τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ.

sucht hätte. Wie δοῦλος, so hat auch σύνδουλος zwar nicht eigentlich verschiedene, aber doch etwas nuancierte Bedeutungen. Zunächst heißt es im eigentlichsten und ursprünglichen Sinn „Mitknecht", „Mitsklave", wie δοῦλος „Knecht", „Sklave". In dem Gleichnis von dem unbarmherzigen Knecht (Mt. 18, 23 – 35) kommt das Wort σύνδουλος viermal in dieser Bedeutung vor; es ist auch zu konstatieren in Mt. 24, 49. Bei Ignatius haben wir wohl diese Bedeutung nicht in Erwägung zu ziehen. Im Hirten des Hermas findet sie sich zweimal (Sim. 5, 2, 9f.). Sonst läßt sich, abgesehen von den vier genannten Ignatiusstellen, das Wort σύνδουλος in den Schriften der apostolischen Väter überhaupt nicht mehr nachweisen. — In diesem ersten Sinne aufgefaßt, besagt σύνδουλος eine soziale Gleichstellung.

Daneben läßt sich noch eine andere, mehr religiöse Bedeutung von σύνδουλος nachweisen. Insofern nämlich nach allbekannter Auffassung der Heiligen Schrift alle Verehrer des wahren Gottes „Diener" oder „Knechte Gottes" genannt werden können und die Anhänger und Verehrer Jesu Christi es als Auszeichnung betrachten, „Diener" oder „Knechte Jesu Christi" geheißen zu werden, können sich alle Verehrer Gottes und besonders alle Christen gegenseitig als σύνδουλοι, Mitchristen bezeichnen. Der heilige Paulus (Kol. 1, 7) gebraucht gegenüber Epaphras dieses Wort: καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν, und fügt gewissermaßen als Erklärung bei: ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ. Paulus nennt also den Epaphras deswegen seinen treuen Mitknecht, weil er ein treuer Christusdiener ist. — In Apk. 6, 11 stehen σύνδουλοι und ἀδελφοί auf einer Stufe, und werden als „Mitknechte" und „Brüder" diejenigen bezeichnet, die „um des Wortes Gottes und um des Zeugnisses willen", getötet wurden und noch getötet werden sollen. — Weil die Engel, wie Diener Gottes, so auch Diener Christi[1] sind, deswegen bezeichnet sich auch in der Apokalypse des hl. Johannes ein Engel als „Mitknecht" derjenigen, die „das Zeugnis Jesu Christi haben."[2]

Eine dritte Bedeutung von σύνδουλος sei noch festgestellt — Mitarbeiter. Diese Bedeutung darf vielleicht schon angenommen werden an der angeführten Stelle Kol. 1, 7, ist aber sicher zu setzen

[1] Vgl. z. B. Mt. 4, 11; Mk. 1, 13.

[2] Apk. 19, 10: σύνδουλός σού εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. 22, 9: σύνδουλός σού εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν καὶ τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου.

in Kol. 4, 7: Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ.

Welche dieser Bedeutungen hat nun Völter dem Begriffe σύνδουλος in den Briefen, die man dem Ignatius zuzuschreiben pflegt, zugrunde gelegt? Es ist entschieden ein empfindlicher Mangel in seiner Beweisführung, daß er es unterlassen hat, ausdrücklich zu sagen, wie er das Wort δοῦλος, bezw. σύνδουλος verstanden wissen wolle; was er damit meine, wenn er sagt, es sei „der Begriff δοῦλος, durch den der Verfasser der kleinasiatischen Briefe sich speziell mit den Diakonen verbunden fühlt." Warum soll es unmöglich sein, daß ein Bischof die Diakonen seine „Mitknechte" nennt oder als „Mitarbeiter" bezeichnet? Wenn ein Engel zum Verfasser der Apokalypse sagen konnte: „Ich bin dein und deiner Brüder ‚Mitknecht'" (19, 10), dann ist schlechterdings kein Grund einzusehen, warum es etwas Absurdes sein soll, daß ein Bischof gegenüber Diakonen die Bezeichnung σύνδουλοι anwendet. Und wenn ein Apostel den Tychikus und Epaphras seine „Mitknechte" oder „Mitarbeiter" nennen konnte, ohne daß letztere deswegen Apostel gewesen sein müssen, so braucht man auch konsequenterweise keine Gleichstellung im Range zu vermuten, wenn der Verfasser der kleinasiatischen Briefe die Diakonen seine σύνδουλοι nennt. So gut ein Apostel die Zusammenstellnng ἀγαπητὸς σύνδουλος und πιστὸς διάκονος wagen darf — mag man nun διάκονος mit „Diener" oder mit „Diakon" übersetzen —, ebenso, mit demselben Rechte muß es auch ein Bischof tun dürfen. Oder ist etwa in den dem Ignatius zugeschriebenen Briefen irgendwo der Gedanke ausgesprochen, der Bischof sei nicht ein „Diener Jesu Christi" oder ein „Arbeiter im Weinberge des Herrn"? — Und wenn Völter meint, „der Verfasser der kleinasiatischen Briefe hätte sich nicht so den Mitknecht der Diakonen nennen können[1], wenn er derselbe Mann gewesen wäre, der in R. 2, 2 mit so viel Selbstgefühl als Bischof von Syrien sich bezeichnet", so mag es auch hier genügen, auf das Beispiel des Völkerapostels zu verweisen. Vielleicht kein

[1] Es ist übrigens gar nicht richtig, daß der Verfasser sich selbst als Mitknecht der Diakonen bezeichnet, sondern es ist umgekehrt; er nennt die Diakonen seine Mitknechte. Eph. 2, 1: περὶ δὲ τοῦ συνδούλου μου Βούρρου, τοῦ κατὰ θεὸν διακόνου ὑμῶν. M. 2: τοῦ συνδούλου μου διακόνου Ζωτίωνος. Phld. 4: καὶ διακόνοις, τοῖς συνδούλοις μου. Sm. 12, 2: τοὺς συνδούλους μου διακόνους. Auch das ist zwar ein kleiner, aber immerhin beachtenswerter Unterschied. Der σύνδουλος muß nicht gerade die gleich hohe Rangordnung einnehmen, wie der, welcher ihn σύνδουλος nennt.

Apostel hat mit solchem Nachdruck und solcher Entschiedenheit betont, daß er ἀπόστολος ist, wie Paulus das getan[1]. Und trotzdem hat er es nicht unter seiner Würde gefunden, sich selbst δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ (z. B. Röm. 1, 1) zu nennen und den Tychikus und Epaphras mit dem Namen σύνδουλος auszuzeichnen.

Auffallend ist es freilich, daß der Verfasser der Briefe gerade die Diakonen und nur die Diakonen, nicht etwa auch die Presbyter, als σύνδουλοι anspricht. Rein zufällig wird man das nicht heißen dürfen. Vielleicht ist das Beispiel des heiligen Paulus, der an den beiden bereits angeführten Stellen σύνδουλος und διάκονος miteinander verbunden hat, für den Verfasser der Ignatiusbriefe maßgebend gewesen. Vielleicht auch darf man in dieser Bezeichnung der Diakonen als σύνδουλοι schon einen Beweis oder wenigstens eine Andeutung dafür finden, daß bereits zu Beginn des zweiten christlichen Jahrhunderts die Stellung und das Amt der Diakonen sehr wichtig und angesehen war. Es wäre dann dieses σύνδουλος mindestens ein Ansatz zu dem, was Const. Apost. 2, 44 zu lesen ist: Ἔστω ὁ διάκονος ἐπισκόπου ἀκοὴ καὶ ὀφθαλμὸς καὶ στόμα, καρδία τε καὶ ψυχή. Wohl deswegen, weil die Diakonen dem Bischofe so viele und wertvolle Dienste leisten, gebraucht Ignatius M. 6, 1 die etwas überschwenglisch scheinende Bezeichnung: τῶν διακόνων τῶν ἐμοὶ γλυκυτάτων[2]. — Vielleicht darf man, wenigstens als Analogon,

[1] Vgl. die Bezeichnung κλητὸς ἀπόστολος Röm. 1, 1; 1 Kor. 1, 1; 2 Kor. 1, 1: Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ etc. 1 Kor. 9, 1: οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα; 1 Tim. 2, 7: εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κήρυξ καὶ ἀπόστολος. 1 Kor. 9, 5: μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι;

[2] Vgl. hiezu Paul August Leder, Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer, Stuttgart 1905, 144–151 (Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausg. von Ulrich Stutz, 23. und 24. Heft). S. 147 Anm.: „Übrigens leisteten ja auch die einfachen Diakonen dem Bischof Dienste, welche ehrend ganz wohl als eine ‚Mitarbeit in bischöflichen Agenden' bezeichnet werden können." S. 151[2] findet sich ein Zitat von O. Zöckler (Diakonen und Evangelisten, p. II[30]), das hier Aufnahme finden soll: „Daß er (Ignatius) gelegentlich von einzelnen Diakonen als ihm, dem Bischof, besonders nahestehend und als Gegenständen seiner besonderen Zuneigung in auszeichnender Weise redet . . ., besagt nicht deren Höherstehen an Rang gegenüber den Presbytern, sondern nur, daß sie wegen der Trefflichkeit ihrer Dienstleistungen zu besonderen Vertrauenspersonen für den Bischof geworden sind. Ein Verhältnis, worin das viel später zur Ausbildung gelangte Institut der Archidiakonen, freilich nur ganz von fernher, sich ankündigt". — Ohne damit einverstanden zu sein (vgl. Karl Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. [3]Tübingen und Leipzig 1902, 622), sei verwiesen auf die Analecten von A. Harnack in Edwin Hatch, Die

anführen, daß in dem aus alter Zeit stammenden Weiheritus des Diakonats die Diakonen jetzt noch als comministri et cooperatores corporis et sanguinis Domini bezeichnet werden. Eine Beziehung

Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Vom Verfasser autorisierte Übersetzung der 2. durchgesehenen Auflage (Oxford 1882), besorgt und mit Exkursen versehen von Adolf Harnack, Gießen 1883, 242—244. - Der Vollständigkeit wegen, aber nicht in der Absicht, sie zu widerlegen, sei erwähnt die Ansicht von Carl Hermann Manchot, die er in einer Abhandlung vertritt, welche den Titel führt: Die Heiligen. Ein Beitrag zum geschichtlichen Verständnis der Offenbarung Johannis und altchristlichen Verfassung. Leipzig 1887. S. 76—96 wird die Theorie entwickelt, daß Rom die Heimat der kirchlichen Hierarchie, besonders des monarchischen Episkopates sei. Das gehe besonders aus den Briefen des Ignatius hervor. „Die Ignatianischen Briefe, welche uns mitten in die geistige Werkstatt der Gedanken um das Episkopat führen, deuten auf den römischen Boden als auf die Heimat dieser Umgestaltung“ (S. 76). „Die wichtigsten und bedeutsamsten Erörterungen sind von einem Manne geschrieben, der von Rom weggereist ist und nach Antiochien in Syrien geht, ‚von wo er mit gottwohlgefälligen Banden gebunden ist‘“ (S. 76). Der Verfasser der Ignatianen war also nach der Ansicht Manchots ein Römer, genauer gesagt, ein römischer Diakon. „Schon längst ist aufgefallen, mit welcher Vorliebe er die Diakonen seine Mitknechte nennt. Er war eben ein lehrender Diakon“ (S. 86). „Der Briefschreiber ist ein ausgesandter Diakon, welcher bei anderen Gemeinden herumreisend die Aufträge seiner Gemeinde ausrichtet“ (S. 86). Die Aufgabe dieses römischen Diakons bestand darin, die Episkopatsidee nach dem Osten, besonders nach dem angesehenen Antiochien zu verpflanzen. Und um ihn für seinen Auftrag voll und ganz zu erwärmen, ernennt ihn Rom selbst zum Bischof von Antiochien. Und daraus ergibt sich ungezwungen das Verständnis für die sonst unverständliche, übersprudelnde Begeisterung des Briefschreibers. „Für den vorliegenden Zweck reicht der Nachweis völlig aus, daß wir die allerdings echten Freudenäußerungen eines römischen Diakons vor uns haben, der, von Rom nach Asien gesandt, entweder unterwegs oder schon in Rom den Ruf zum Bischof in Antiochia, wo eine Verfolgung gewütet, erhalten hat, und unter Verachtung des drohenden Martyriums mit Freuden dorthin reist, nur von der einen Sorge beschwert, daß seine römischen Freunde, die also die Macht dazu noch haben, ihn aus Mitleid für sein Leben zurückrufen könnten“ (S. 76). „Wird er nicht Bischof, so muß er, was für seinen selbständigen Geist offenbar sehr schwer ist, wieder als Echo (= Diakon; Const. Apostol. lib. II. c. 44) durch die Welt laufen“ (S. 86). „Statt eines Buches von der Gesinnung nach höchst zweifelhaftem Wert, erhalten wir mit dieser Einsicht ein überaus wertvolles, durchaus charakteristisches, persönliches Denkmal aus der großen Krisis, in welcher der römische Kirchengedanke nach dem Osten verpflanzt wurde. Um so merkwürdiger, als wir nun den durchaus individuellen Conflikt in der Seele des Mannes verfolgen können, welcher, von Rom beauftragt, diese Gedanken über das Episkopat zu lehren, in seiner doppelt abhängigen Stellung, als an strenge Vorschrift gebundener Diakon und als Sklave, mit Begeisterung der Idee des Episkopats sich hingibt, in deren Ausbildung er die seinem Geiste auferlegte Beschränkung vergessen darf; und welcher nun plötzlich berufen wird, mit dieser

zur Eucharistie hat das Amt der Diakonen auch in den Ignatianen. Tr. 2, 3: „Aber auch die Diakonen, als Diener des Mysteriums Jesu Christi, müssen in jeder Hinsicht allen genehm sein; denn sie sind nicht Diener für Speisen und Getränke, sondern Gehilfen der Kirche Gottes. Deshalb müssen sie sich vor Vergehen hüten wie vor dem Feuer.“[1] Auch für den Diakon gilt jedoch das Wort: „Niemand tue ohne den Bischof etwas, was zur Kirche in Beziehung steht. Jene Eucharistie gelte als gesetzmäßige, die unter dem Bischofe stattfindet, oder zu welcher er den Auftrag gibt.“[2] Es liegt also wohl nicht außerhalb der Konsequenzen der Ignatianen, wenn man den Diakon comminister et cooperator corporis et sanguinis Domini nennt.

Sei dem übrigens, wie ihm wolle! Für uns handelt es sich in erster Linie darum, ob man dem Verfasser der kleinasiatischen Briefe deswegen die bischöfliche Würde absprechen dürfe oder gar absprechen müsse, weil er die Diakonen σύνδουλοι nennt. Das ist nach unseren Ausführungen schlankweg zu verneinen.

Idee selbst als Bischof einzutreten, um in seinem Inneren zu erfahren und in der Gemeinde zu leisten, was ein Bischof soll; und welcher endlich klar erkennt, daß mit seinem Amtsantritt die seit Jerusalems Zerstörung wichtigste Gemeinde des Ostens, bei dem Entschlusse, das neugestaltete Bischofsamt einzuführen, in entscheidender Weise festgehalten wird. Das ist der Feldherr, der einen neuen Plan zum Sieg ausgedacht hat, und nun, da an seinem Standort die Gelegenheit winkt, vom Hauptquartier erbittet, den entscheidenden Schlag führen zu dürfen, im vollen Glauben, daß er selbst dabei den Tod finden werde“ (S. 87 f.). — Sollen wir die Theorie Manchots charakterisieren, so läßt sich kurz sagen: Sie ist mehr geistreich als richtig. Von allem übrigem abgesehen, sei erwähnt, daß der Reiseplan des Ignatius nicht lautet: Von Rom nach Antiochien, sondern umgekehrt: Von Antiochien nach Rom. Vgl. Eph. 1, 2: δεδεμένον ἀπὸ Συρίας — Eph. 21, 2: προσεύχεσθε ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Συρίᾳ, ὅθεν δεδεμένος εἰς Ῥώμην ἀπάγομαι. Also ἀπὸ Συρίας εἰς Ῥώμην. Vgl. R. 5, 2: ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης. R. 10, 2. — Nie spricht Ignatius davon, daß ihm in Antiochien das Martyrium bevorstehe, sondern Rom wird als Ort des erhofften Martyriums bezeichnet; Eph. 1, 2: ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι. Derartige Stellen als „unnatürlich“ (S. 81) und deswegen interpoliert zu bezeichnen, ist sehr billig, aber nicht korrekt, da die überlieferte Textesgestaltung der Handschriften doch in erster Linie zu berücksichtigen ist. Die Theorie Manchots hat deswegen mit vollem Recht keine größere Beachtung gefunden.

[1] Tr. 2, 3: δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πάντα τρόπον πᾶσιν ἀρέσκειν· οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσιν διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται. Vgl. M 6, 1: πεπιστευμένων διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[2] Sm. 8, 1; vgl. 8, 2: οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.

c) Ein weiteres Argument Völters, um dem Verfasser der kleinasiatischen Briefe die bischöfliche Würde abzustreiten, lautet folgendermaßen (S. 64): „Hiezu kommt nun aber positiv, daß der Verfasser der sechs kleinasiatischen Briefe in einer Weise redet, daß man deutlich sieht: er schließt sich dem bischöflichen Amt gegenüber mit der Gemeinde zusammen. So sagt er Eph. 5, 3: ‚Seien wir darum bedacht, dem Bischof nicht widersetzlich zu sein, damit wir Gott untergeben seien', und Eph. 6, 1: ‚So müssen wir denn offenbar den Bischof wie den Herrn selbst ansehen', und M. 3, 2: ‚Zur Ehre dessen also, der es so gewollt hat, müssen wir ihm (dem Bischof) füglich, ohne jede Verstellung gehorchen.' Dasselbe ergibt sich aus Pol. 6, 1: ‚Haltet zum Bischofe, damit Gott zu euch halte. Mein Leben habe ich feil für diejenigen, die sich dem Bischof, den Presbytern und den Diakonen unterordnen. Und mit ihnen möchte ich mein Teil haben in Gott.'"

Auf diese Argumentation Völters ist vor allem zu erwidern, daß drei von den vier angeführten Stellen sich für den beabsichtigten Zweck überhaupt nicht verwerten lassen. In Eph. 6, 1 lautet der fragliche Text in allen Ausgaben: τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι (G δηλονότι) ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν (G προβλέπειν). Von einem ἡμᾶς ist nichts zu bemerken. Die Übersetzung dieses Textes muß demzufoge lauten: „So muß man denn offenbar den Bischof wie den Herrn selbst ansehen." Diese Übersetzung ist nicht unrichtig trotz des vorhergehenden ἡμᾶς (πάντα γὰρ, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα). In dem Satze δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι ist unter αὐτόν nicht zunächst der Bischof gemeint; vielmehr weist dieses Pronomen zurück auf πάντα, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης. Ignatius hat also bei der Anwendung des allgemeinen Gedankens auf den speziellen Fall das ἡμᾶς weggelassen. Ob das absichtlich oder zufällig geschehen ist, wird sich nicht entscheiden lassen. Aber nicht erlaubt ist es, ein ἡμᾶς in den Text hineinzulesen und damit dann zu argumentieren.

Was M. 3, 2 betrifft, so lautet der fragliche Text: εἰς τιμὴν οὖν ἐκείνου τοῦ θελήσαντος ἡμᾶς πρέπον ἐστὶν ἐπακούειν κατὰ μηδεμίαν ὑπόκρισιν. Zunächst sei darauf aufmerksam gemacht, daß statt ἡμᾶς in A g ὑμᾶς zu lesen ist; Lightfoot hat tatsächlich ὑμᾶς in den Text aufgenommen und auch Völter scheint an einer anderen Stelle (S. 85f.) ὑμᾶς zu bevorzugen. Doch davon abgesehen, gehört ἡμᾶς

höchstwahrscheinlich nicht zu dem folgenden πρέπον ἐστίν, sondern ist abhängig von dem vorhergehenden θελήσαντος[1], so daß also der Sinn dieses Satzes ist: „Zur Ehre dessen, der uns geliebt hat (θελήσαντος ἡμᾶς), muß man ohne jede Verstellung gehorchen." Statt „man" könnte man ja vielleicht „wir" setzen, ohne daß dadurch der Sinn des Satzes gestört würde. Aber ebenso richtig ist es, mit Rücksicht auf das am Anfang des Kapitels stehende ὑμῖν ein „ihr", oder mit Rücksicht auf das folgende τις ein „man" zu ergänzen. Letzteres legt übrigens auch der bloße Infinitiv schon nahe. — Warum das ἡμᾶς von θελήσαντος abhängig und nicht auf πρέπον ἐστίν zu beziehen ist, werden wir bei Behandlung der sprachlichen Eigentümlichkeiten des ignatianischen Römerbriefes noch des näheren auseinandersetzen. Einstweilen mag es genügen zu bemerken, daß Ignatius, nach seiner sonstigen Sprachweise zu schließen, geschrieben hätte: ἡμῖν (nicht ἡμᾶς) πρέπον ἐστὶν ἐπακούειν, wenn das Personalpronomen auf den folgenden Infinitiv sich beziehen sollte. Vgl. den Anfang unseres Kapitels: ὑμῖν δὲ πρέπει μὴ συγχρᾶσθαι· ferner: Eph. 4, 1: πρέπει ὑμῖν συντρέχειν. Tr. 12, 2: πρέπει γὰρ ὑμῖν . . ἀναψύχειν. R. 10, 2: πρέπον ὑμῖν ἐστιν . . ἀναπαῦσαι. Phld. 10, 1: πρέπον ἐστὶν ὑμῖν . . χειροτονῆσαι.

Wie Eph. 6, 1 und M. 3, 2, so beweißt auch Pol. 6, 1 nicht, was Völter meint. Wenn Ignatius hier sagt, daß er Anteil zu haben wünsche mit denen, welche dem Bischof, den Presbytern und Diakonen sich unterordnen, so folgt daraus keineswegs, Ignatius stehe außerhalb der Hierarchie und sei ein Laie. Wenn Ignatius das hätte zum Ausdruck bringen wollen, dann wäre die Wunschform (γένοιτο, Optativ) geradezu sinnlos. Μετά τινος τὸ μέρος σχεῖν hat die Bedeutung: „mit jemand Gemeinschaft haben", im Gegensatz zu dem Gedanken: „von jemand nichts wissen wollen"[2]. Der Ausdruck bedeutet ungefähr dasselbe wie das bei Ignatius häufige ὀναίμην. Vgl. Pol. 1, 1: τοῦ προσώπου σου τοῦ ἀμώμου, οὗ ὀναίμην ἐν θεῷ. Cfr. Eph. 2, 2; M. 2, 1; 12, 1; R. 5, 2; Pol. 6, 2. Ignatius gebraucht dieses ὀναίμην gegenüber dem Bischof Polykarp (Pol. 1, 1), gegenüber dem Diakon Zotion (M. 2, 1), gegenüber den Gläubigen

[1] Die Ausgabe von Gebhardt-Harnack-Zahn setzt deswegen nach ἡμᾶς ein Komma.

[2] Vgl. ähnliche Ausdrücke z. B. in 2 Kor. 6, 14 ff.: Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις· τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνομίᾳ, ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαρ, ἢ τίς μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου; τίς δὲ συγκατάθεσις ναῷ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; Hier ist eine ganze Reihe von Ausdrücken, die eine ähnliche Bedeutung haben wie μέρος σχεῖν μετά τινος.

(Eph. 2, 2; M. 12, 1; Pol. 6, 2), ja sogar gegenüber den wilden Tieren (R. 5, 2). Selbstverständlich kann man aus dieser Darstellung in keiner Weise einen Schluß ziehen auf die hierarchische Stellung des Ignatius. Ebenso wenig aber kann man das aus Pol. 6, 1: καὶ μετ᾽ αὐτῶν μοι τὸ μέρος γένοιτο σχεῖν ἐν θεῷ erschließen.

So bleibt also von der Völterschen Argumentation nur eine einzige Belegstelle übrig, nämlich Eph. 5, 3. Der griechische Text hat in der Tat die erste Person Pluralis: σπουδάσωμεν οὖν μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ ἵνα ὦμεν θεῷ ὑποτασσόμενοι. Indes zieht Völter aus dieser Tatsache Konsequenzen, die als zu weit gehend bezeichnet werden müssen. Es ist eine bekannte Erscheinung und namentlich in der Beredsamkeit ein mit Vorliebe angewandter Kunstgriff, daß man eine Ermahnung, statt sie in der direkt befehlenden Form „ihr müßt" vorzubringen, in die etwas bescheidenere Formel „wir müssen" einkleidet. Und wenn man es auch auffallend finden kann, wenn ein Bischof schreibt: „Seien wir dem Bischof nicht widersetzlich!", so wird man doch wenigstens die Möglichkeit zugeben müssen, daß ein Bischof einer derartigen Ausdrucksweise sich bedient. Da nun der Verfasser der kleinasiatischen Briefe an vielen Stellen, oft und oft, in den verschiedensten Modifikationen die Mahnung wiederholt: „ihr müßt dem Bischof gehorchen", so wäre es zu weit gegangen, wenn man eine einzige Ausnahme zu derartigen Schlußfolgerungen benützen wollte, wie sie Völter nahelegt.

Wir meinen deswegen sagen zu dürfen, Völter hat nicht den stringenten Beweis erbracht, der Verfasser der kleinasiatischen Ignatiana könne nicht Bischof gewesen sein. Was Völter vorgebracht hat, beweist höchstens soviel, daß möglicherweise der Verfasser dieser Briefe nicht Bischof gewesen ist. Völter überschreitet aber die zulässige Grenze, wenn er sich vom bloßen Zweifel an der bischöflichen Würde des Briefschreibers zu der positiven Behauptung verleiten läßt: Der Verfasser ist wirklich nicht Bischof gewesen.

d) Wenn wir schließlich noch die Frage untersuchen sollen, warum der Verfasser der Ignatianen gerade im Römerbriefe, und nur dort, eine — wie wir wohl sagen dürfen — bescheidene Anspielung auf seine bischöfliche Stellung macht, so dürfte das vielleicht folgende Gründe haben: Nach dem ganzen Tenor des Briefes zu schließen, setzt der Verfasser sicherlich voraus, daß man in Rom von ihm und seinem Schicksal Kenntnis hat; aber

immerhin ist er den Mitgliedern der römischen Kirche persönlich noch nicht bekannt, und darum erachtet er es nicht für überflüssig, einmal auch hervorzuheben, daß er Bischof von Syrien ist: 2, 2. Er tut das aber nicht mit „Emphase“ gleich zu Beginn des Briefes, sondern läßt in aller Einfachheit und Bescheidenheit diese Bemerkung nur gelegentlich einfließen. — Man kann jedoch den Ausdruck 2, 2 auch bloß als rhetorische Wendung erklären. Man vermeidet in Briefen ab und zu das „Ich“, spricht dann manchmal mit „Wir“ (pluralis modestiae) oder gebraucht eine andere Redewendung. Und so sagt Ignatius an fraglicher Stelle nicht: „Gott hat mich gewürdigt“, sondern: „Gott hat den Bischof von Syrien gewürdigt“. Man wird kaum in Abrede stellen können, daß diese Ausdrucksweise gerade an jener Stelle als eine sehr glückliche bezeichnet werden muß und einen überaus vornehmen Eindruck macht. Ignatius sagt von sich etwas aus, was geeignet ist, ihm Ruhm zu verschaffen. Darum vermeidet er in feinem Takte das „mich“. — Ob freilich Völter mit dieser Erklärung einverstanden sein wird, ist mehr als zweifelhaft; denn ihm scheint die im Römerbrief zum Ausdruck kommende hochherzige Gesinnung nichts anderes zu sein als „widerliches, künstlich bedachtes, theatralisches Gerede, das aller inneren Wahrheit entbehrt“ (S. 68). — Was 9, 1 betrifft, so paßt der dort vorgebrachte Gedanke ganz vorzüglich in den Ideenkreis des Römerbriefes, aber auch nur des Römerbriefes hinein. Völter sagt S. 76, daß im Römerbrief der Kirche zu Rom der Primat in der allgemeinen Kirche, wenn auch nicht im kirchenrechtlichen, so doch im moralischen Sinne zuerkannt wäre, und zwar werde das als etwas Tatsächliches und Selbstverständliches anerkannt. Wenn das der Fall ist, dann kann Ignatius der römischen Gemeinde, aber nicht den kleinasiatischen Gemeinden gegenüber schreiben: „Seid eingedenk in euerem Gebete der Kirche in Syrien, die nun statt meiner Gott zum Hirten hat. Ihr Bischof wird jetzt allein Jesus Christus sein und euere Liebe.“ — Es verdient noch hervorgehoben zu werden, daß es wohl nie gelingen wird, in einem Briefe, der in einer solch seelischen Erregung geschrieben ist wie der ignatianische Römerbrief, restlos zu erklären, warum an dieser oder jener Stelle gerade dieser oder jener Ausdruck gebraucht ist, während er in einem anderen Briefe, wo man ihn auch erwarten möchte, vermieden wird. Momentane Erregungen, vorübergehende Seelenstimmungen, oft auch zufällige Ideenassoziationen und Gedankenverknüpfungen, die durch irgend

eine uns nicht näher bekannte Tatsache bedingt sind, sind oft bei Wahl und Gestaltung einer Redewendung bestimmend[1]. Da uns die Kontrolle darüber nicht mehr möglich ist, muß es als verfehlt beseichnet werden, wenn man bei jeder Abweichung, die sich in verschiedenen Briefen findet, immer gleich den Schluß machen will: Das kann nicht ein und dieselbe Persönlichkeit geschrieben haben. Völter hat das oft nicht beachtet.

2. Situation des Verfassers.

Nun zu einem anderen Punkte! — Auch hinsichtlich der Situation soll eine Differenz bestehen. In den sechs kleinasiatischen Briefen erfreue sich der Briefschreiber einer vollkommenen Freiheit zu schriftlichem und persönlichem Verkehr. Wenn er auch viel von seinen Fesseln spreche, so werde ihm doch seine Lage so wenig lästig gemacht, daß er nie klage. Im Römerbrief aber, der wie ein Teil der übrigen Briefe in Smyrna geschrieben sei, fänden sich auf einmal die stärksten Klagen über die unmenschliche Grausamkeit der den Gefangenen geleitenden Soldaten, besonders 5, 1 (S. 66f.). — Hiegegen ist zu sagen: Man mag R. 5, 1 vielleicht auffallend finden, ein Beweis für eine veränderte Situation ist indessen die Stelle nicht; denn in allen Briefen erwähnt Ignatius die Tatsache, daß er gefesselt ist (Eph. 1, 2; 3, 1; 11, 2; 21, 2; M. 1, 2; 12; Tr. 5, 2; 10; Phld. 7, 2; Sm. 4, 2; 10, 2; 11, 1; Pol. 2, 3). Wahrscheinlich war er mit einer Kette an einen der Soldaten gebunden[2], so daß er zwar nicht an freier Körperbewegung gehindert, aber an ein Entkommen oder an eine Entführung nicht zu denken war. Daß eine solche Fesselung mit vielen Unannehmlichkeiten und lästigen Quälereien verbunden war trotz mancher durch teures Geld erkauften Vergünstigungen, wird sich nicht in Abrede stellen lassen. Wenn Ignatius für gewöhnlich die Leiden und Schmerzen seiner Reise nicht eigens hervorhebt, so geschieht das vielleicht deswegen, weil die Briefadressaten selbst die Leiden des Märtyrers mitangesehen hatten, bezw. von den eigenen Abgesandten davon erfuhren. Darum spricht Ignatius in diesen an die kleinasiatischen Gemeinden gerichteten Briefen nicht eigentlich so, als ob er eine Neuigkeit mitteilen wollte, sondern gibt meist den Grund an,

[1] Völter hat vielfach übersehen, was Charles de Smedt (Principes de la critique historique 1883, 91f.) mit Recht bemerkt, daß ein und derselbe Verfasser „varie son ton et son style d'après le sujet qu'il traite, le genre de composition auquel se rattache son oeuvre et la classe de lecteurs ou d'auditeurs à laquelle il s'adresse". [2] Zahn, Ign. v. Ant. 274.

warum er die Fesseln trage (ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος Eph. 1, 2; ἐν τῷ ὀνόματι Eph. 3, 1; etc.). Die Römer kennen aber doch nicht so genau alle Einzelheiten seiner Gefangenschaft. Darum ist hier eine aufklärende Mitteilung nicht ganz überflüssig. Zudem paßt die beanstandete Stelle nicht nur ganz vorzüglich in den Rahmen und Gedankengang des Römerbriefes, sondern füllt auch eine Lücke, welche die übrigen Briefe noch gelassen haben. Schon Eph. 1, 2 drückt Ignatius die sehnsuchtsvolle Hoffnung aus, es werde ihm vergönnt sein, in Rom mit den wilden Tieren zu kämpfen (ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι). Aber er fürchtet ein Hindernis. Schon in den übrigen Briefen bittet er oft um das Gebet, daß ihm die Gnade des Martyriums nicht versagt werden möchte. Immer klingt der Gedanke hindurch, es sei das Martyrium noch nicht so ganz sicher, es könne ein Ereignis eintreten, das alle seine Hoffnungen vereitle[1]. Welcher Art das gefürchtete Hindernis ist, besagt genauer der Römerbrief. „Ich fürchte nämlich von eurer Liebe, gerade sie möchte mir Schaden zufügen; denn euch ist es leicht, zu tun, was ihr wollt (1, 2). Nie werde ich wieder eine solche Gelegenheit haben, zu Gott zu gelangen, noch können eure Namen unter ein besseres Werk geschrieben werden, falls ihr nur schweigt (ἐὰν σιωπήσητε 2, 1)“[2]. Und an diese Befürchtung knüpft Ignatius die innige Bitte:[3] „Ich bitte euch, mir kein unzeitiges Wohlwollen zu erzeigen. Lasset mich eine Speise wilder Tiere werden, wodurch es mir möglich ist, zu Gott zu gelangen! Weizen Gottes bin ich und ich will gemahlen werden durch die Zähne wilder Tiere, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde. Lieber locket die Bestien, daß sie mir zum Grabe werden etc.“ Um nun den römischen Christen den tatsächlichen Beweis zu liefern, daß er den Kampf mit wilden Tieren nicht fürchte, daß ihm vor Leiden und Schmerzen nicht bange, weist er darauf hin, daß er seit seiner Gefangennehmung schon die größten Drangsale erduldet habe, daß das Zusammenleben mit den rohen Soldaten ihm ebenso schrecklich sei wie ein Tod durch Leoparden. „Von Syrien bis Rom bestehe ich den Tierkampf (θηριομαχῶ), zu Wasser und zu Land, bei Nacht und am Tage, angekettet (δεδεμένος) an zehn Leoparden, d. i. eine Abteilung Soldaten, die durch erwiesene Wohltaten noch schlimmer werden“ (5, 1). Man darf wohl nicht allzusehr überrascht sein, wenn man diesen Gedanken gerade im Römerbrief und nur dort findet.

[1] Cf. ἀγαπῶ μὲν γὰρ τὸ παθεῖν, ἀλλ' οὐκ οἶδα, εἰ ἄξιός εἰμι. Tr. 4, 2. Eph. 1, 2; 11, 2; 21, 1; M. 14; Tr. 12, 3; Phld. 5, 1.

[2] ἐγὼ ἑκὼν ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω, ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε. 4, 1. [3] 4, 1f.

3. Stimmung des Verfassers.

Des weiteren meint Völter (S. 67ff.), auch eine mit der Situationsänderung zusammenhängende Differenz hinsichtlich der Stimmung konstatieren zu können. Zwar komme auch in den übrigen Briefen eine Märtyrerstimmung zur Geltung, aber doch nur in gelegentlichen Bemerkungen und in verhältnismäßiger Ruhe. Der Römerbrief dagegen sei vom Martyriumsgedanken völlig beherrscht, und es trete hier „ein beispielloser, aber auch ganz unnatürlicher, künstlich gemachter Martyriumsfanatismus" zu Tage.

a) Völter muß selbst zugeben, daß der betonte Unterschied nur ein gradueller sei[1]. Diese Steigerung des Martyriumsgedankens im Römerbrief läßt sich aber aus dem von den übrigen Briefen ganz verschiedenen Zweck speziell des an die Römer gerichteten Schreibens leicht und sattsam erklären: Er will die Christen in Rom bitten, keine Schritte zu seiner Befreiung zu tun; denn er fürchte das Martyrium nicht, habe vielmehr eine große Sehnsucht nach demselben. Und um ja mit seiner Bitte bei den römischen Christen Eindruck zu machen, schildert er sein glühendes Verlangen nach Vereinigung mit Christus. Daß er da wärmer wird als in den übrigen Briefen und mit einer gewissen Erregung spricht, kann nicht als unnatürlich oder auffallend bezeichnet werden. Er versetzt sich, da er nach Rom schreibt, im Geiste aufs lebhafteste bereits an das langersehnte Ziel seiner Reise, er malt sich sein Martyrium, den in Rom ihm bevorstehenden Tierkampf mit den lebhaftesten Farben aus, er fühlt und durchlebt alles schon im voraus. Daß Ignatius das tut, ist psychologisch nicht bloß erklärlich, sondern geradezu selbstverständlich[2]. Man wird es aber kaum auffallend

[1] Vgl. Tr. 4, 2: ἀγαπῶ τὸ παθεῖν. Tr. 10: εὔχομαι θηριομαχῆσαι. Eph. 1, 2: ἐλπίζοντα . . ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι, ἵνα διὰ τοῦ ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι. Eph. 11, 2 nennt er seine Fesseln τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας.

[2] Man vergegenwärtige sich die Ölbergszene, die Stimmung des Welterlösers vor seinem Leiden. Wir können auch da einen gewissen Gegensatz konstatieren in dem Verhalten des göttlichen Heilandes gegenüber seinem früheren Verhalten. Längst schon hatte Christus sein Leiden vorhergesehen, des öfteren auch mit aller Bestimmtheit vorhergesagt (Mt. 16, 21; 17, 12. 21 f.; 20, 22; Mk. 8, 31; 9, 30; Lk. 9, 22. 44; 17, 25; 18, 31—33; Joh. 3, 14 f.), aber nie hat es eine solch mächtige Erregung in ihm hervorgerufen wie auf dem Ölberg. Aber deswegen kann man nicht sagen, die Ölbergszene sei unwahr, etwa weil sie mit dem sonstigen Charakter Christi nicht vereinbar sei. Oder will Völter auch hier sagen, der Passionsgedanke, der vorher in den Evangelien nur „in gelegentlichen Bemerkungen und in verhältnismäßiger Ruhe" zur Geltung komme, sei hier „ins Maßlose und Abgeschmackte übertrieben"? — Es beherrscht

finden können, daß seine Seele hiebei erregt wird, und daß seine Sprache einen anderen Ton annimmt, als in den übrigen Briefen, wo er die Besorgnis nicht zu hegen brauchte und auch nicht hegte, daß von den Briefadressaten Schritte zu seiner Befreiung unternommen würden. Ob die diesbezügliche Besorgnis des Ignatius mit Rücksicht auf die römischen Christen berechtigt und begründet war oder nicht, braucht nicht untersucht zu werden. Soviel ist sicher, Ignatius war darüber in Angst.

b) Bei der Schilderung des im ignatianischen Römerbrief zutage tretenden „Martyriumsfanatismus" läßt Völter (S. 68ff.) sich zu Ausdrücken verleiten, die nicht auf objektiver Würdigung der Seelenstimmung des christlichen Märtyrers beruhen können. Man kann ja vielleicht — es wird das nach Geschmack und Geistesrichtung und besonders nach der religiösen Stellung eines Kritikers gegenüber Christus und dem Christentum verschieden sein — die glühende Sehnsucht nach dem Martyrium befremdlich finden; aber deswegen kann man noch nicht von „überspannter Phraseologie" reden; deswegen darf man noch nicht sagen: „Das ist ein ganz unnatürlicher, künstlich gemachter Martyriumsfanatismus", „das ist widerliches, künstlich bedachtes, theatralisches Gerede"; „so redet kein wirklicher Märtyrer, so kann vielmehr nur ein auf groben Effekt ausgehender Dichter oder Fälscher seinen Helden reden lassen".

Man wird schwerlich behaupten dürfen, der Geist des ignatianischen Römerbriefes sei unchristlich oder widerspreche wenigstens der christlichen Anschauung des beginnenden zweiten christlichen Jahrhunderts. Unser Erlöser Jesus Christus hat zwar am Ölberge gebetet: „Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber!" (Mt. 26, 39), aber er hat in hochherziger Entschlossenheit sogleich hinzugefügt: „Jedoch nicht wie ich will, sondern wie du". „Wenn dieser Kelch nicht vorübergehen kann, ohne daß ich ihn trinke, so geschehe dein Wille!" (Mt. 26, 42). Und obgleich er alles wußte, was über ihn kommen sollte (Joh. 18, 4),

Ölbergstimmung den Römerbrief des Ignatius, wenigstens insofern, als die Seele des Ignatius im höchsten Grade erregt ist. Es besteht ja freilich ein unverkennbarer Unterschied in dem Verhalten des göttlichen Meisters und seines „Schülers" — μαθητής hofft Ignatius gerade durch sein Leiden zu werden Eph. 1, 2 —. Auf der einen Seite bittere Angst vor dem blutigen Tode — auf der anderen Seite glühende Sehnsucht, ungestümes Verlangen nach dem Martyrium. Dieser Gegensatz ist allerdings Geheimnis. Aber vielleicht ist gerade die Martyriumsbegeisterung des edlen Ignatius eine goldene Frucht der bitteren Todesangst Christi am Ölberg.

obgleich er namentlich wußte, daß die Stunde sich genaht habe, da der Menschensohn in die Hände der Sünder sollte überliefert werden (Mt. 26, 45), verbarg er sich doch nicht vor seinen Verfolgern, wie ehedem als seine Feinde ihn steinigen wollten (Joh. 8, 59), ja er entfloh selbst dann nicht, als seine Feinde bebend vor ihm zurückwichen und zu Boden fielen (Joh. 18, 6). Ernstlich tadelte er den ungestümen Eifer des Petrus, da dieser mit dem Schwerte dareinschlug (Mt. 26, 51f.). Demgemäß wird man nicht sagen dürfen, es sei die Martyriumsbegeisterung des Ignatius geradezu unchristlich. So sehr man einen gewissen Unterschied in dem Verhalten des göttlichen Meisters und seines Schülers Ignatius zu betonen befugt ist, ein eigentlicher Gegensatz besteht nicht. Auch Jesus Christus ist freiwillig gestorben, obwohl sein Vater ihm sofort mehr als zwölf Legionen Engel zu Gebote gestellt hätte, wenn Christus ihn darum gebeten hätte (Mt. 26, 53). Deswegen wird man es auch Ignatius nicht gerade verübeln dürfen, daß er unter der ausdrücklich hervorgehobenen Bedingung: ἐάνπερ θέλημα (sc. θεοῦ) ᾖ (R. 1, 1) freudig dem Martyrium entgegengeht. Und wenn auch diese Martyriumsbegeisterung in überraschender Weise gesteigert ist, so ist sie noch nicht unnatürlich, noch nicht unchristlich: „Selig seid ihr, wenn euch die Menschen schmähen und verfolgen, und alles Böse mit Unwahrheit wider euch reden um meinetwillen! Freuet euch und frohlocket; denn euer Lohn ist groß im Himmel!“ (Mt. 5, 11f.) „Wer sein Leben verliert um meinetwillen, wird es gewinnen“ (Mt. 10, 39).

Deswegen hat es auch der heilige Apostel Paulus nicht für unchristlich gehalten, das Sterben als Gewinn zu betrachten (Phil. 1, 21) und zu schreiben, er habe das Verlangen, aufgelöst zu werden und mit Christus zu sein (Phil. 1, 23). Das ist derselbe Paulus, der alle Mittel aufgeboten, um den ihm drohenden Tod von sich abzuwenden (Apg. 23, 6; 25, 10). — Auch von den übrigen Aposteln wird berichtet, daß sie freudig vom Angesichte des hohen Rates hinweggingen, weil sie würdig befunden wurden, um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden (Apg. 5, 41).

In dem Bericht der Kirche von Smyrna über das Martyrium des heiligen Polykarp wird zwar die Handlungsweise jener, die sich selbst zum Martyrium herandrängten, als nicht dem Geiste des Evangeliums entsprechend, scharf mißbilligt (c. 4), aber es werden auch diejenigen gelobt und bewundert[1], die mit freudiger

[1] τὸ γὰρ γενναῖον αὐτῶν καὶ ὑπομονητικὸν καὶ φιλοδέσποτον τίς οὐκ ἂν θαυμάσειεν; 2, 2.

Begeisterung dem Tode entgegengingen, nachdem einmal κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ das Urteil über sie gesprochen war (c. 2). Speziell Germanikus wird als γενναιότατος gerühmt (c. 3), weil er so tapfer den Tierkampf bestand und sogar gewaltsam die Tiere zu sich heranzog[1], um desto schneller zu sterben. Das ist in keiner Weise verschieden von dem, was Ignatius zu tun erklärt, falls die Bestien sich weigern sollten, ihn anzugreifen[2]. — Und selbst Polykarp floh nach Ausbruch der Verfolgung nicht sofort aus Smyrna[3], sondern ließ sich erst auf Bitten seiner Gläubigen dazu bewegen. Und als die Häscher sein Versteck ausgekundschaftet hatten, entzog er sich nicht durch die Flucht der Verfolgung, obwohl ihm die Möglichkeit hiezu offen stand[4]. Das Verhalten des θαυμασιώτατος Πολύκαρπος (c. 5) ist also von dem des „martyriumssüchtigen" Verfassers des Römerbriefes nicht wesentlich verschieden. Das Urteil Völters muß zum mindesten als stark übertrieben bezeichnet werden[5].

c) Über derartige Auffassungen läßt sich übrigens nicht viel disputieren, weil das subjektive Moment, die subjektive Geschmacksempfindung, wie schon gesagt, in diesen Dingen eine allzu be-

[1] ἑαυτῷ ἐπεσπάσατο τὸ θηρίον προσβιασάμενος, τάχιον τοῦ ἀδίκου καὶ ἀνόμου βίου αὐτῶν ἀπαλλαγῆναι βουλόμενος.

[2] R. 5. 2: κἂν αὐτὰ δὲ ἄκοντα μὴ θελήσῃ, ἐγὼ προσβιάσομαι.

[3] Mart. Pol. 5, 1: ἐβούλετο κατὰ πόλιν μένειν.

[4] 7, 1: κἀκεῖθεν δὲ ἠδύνατο εἰς ἕτερον χωρίον ἀπελθεῖν, ἀλλ' οὐκ ἠβουλήθη εἰπών· Τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γενέσθω.

[5] Es sei auch erinnert an die Martyriumsbegeisterung, wie sie uns aus der Passio S. Perpetuae entgegenleuchtet. Vgl. c. 5: „et ego dolebam causam patris mei, quod solus de passione mea gavisurus non esset de toto genere meo" (Armitage Robinson, The passion of S. Perpetua. With an Appendix containing the original text of the Scillitan Martyrdom. Texts and Studies. Vol. I. No 2. Cambridge 1891, 70); c. 6: „tunc nos universos pronuntiat et damnat ad bestias: et hilares descendimus ad carcerem" (l. c. 71); c. 18: „Inluxit dies victoriae illorum et processerunt de carcere in amphitheatrum, quasi in caelum, hilares vultu decori; si forte gaudio paventes non timore" (l. c. 86); c. 21: „O fortissimi ac beatissimi martyres! o vere vocati et electi in gloriam Domini nostri Jesu Christi" (l. c. 94). Vgl. Acta martyrum Scilitanorum (l. c. 116): „Nartzalus dixit: Hodie martyres in caelis sumus: Deo gratias." — In der Apologie des Aristides (c. 15) heißt es von den Christen: ἕτοιμοί εἰσιν ὑπὲρ Χριστοῦ τὰς ψυχὰς αὐτῶν προέσθαι (Rendel Harris, The Apology of Aristides. With an Appendix containing the main portion of the original Greek Text by Armitage Robinson. Texts and Studies. Vol. I. No 1. ²Cambridge 1893, 111). — Treffend bemerkt Giovanni Semeria (Il primo sangue cristiano. Roma 1901, 189) zu der Christusbegeisterung des Römerbriefes: „È l'inno del martirio. Certo i colori di questa poesia sono orientali v'è la ridondanza delle parole e delle immagini tutta loro propria — ma lo spirito è eminentemente cristiano."

deutende Rolle spielt. Daß man z. B. über den ignatianischen Römerbrief auch anders urteilen kann als Völter, das beweist schon die Anschauung des christlichen Altertums[1], welches die Auffassung hatte, dieser Brief enthalte Gedanken, die es nicht verdienten, der Vergessenheit anheimzufallen[2]; er verrate eine Hoheit der Gesinnung und echt christlicher, tiefreligiöser Lebensauffassung, die bewunderungswürdig und nachahmenswert sei[3]. Auch bei späteren Forschern ist dem im Römerbriefe sich kundgebenden „Seelenadel“[4] hohe Anerkennung gezollt worden. Möhler[5] hat

[1] Cf. „Testimonia veterum de Ignatio et de Polycarpo“ in Theod. Zahn, Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta, Lipsiae 1876, 326—381.

[2] Eusebius, H. E. III 36; Hieronymus, De vir. illust. c. 16: „Dignum autem videtur, quia tanti viri fecimus mentionem et de epistola eius, quam ad Romanos scribit, pauca ponere.“

[3] Irenäus, Adv. haer. V 28, 3; Origenes, Prol. in cantic; Joannes Monachus, Epist. ad Eutropium et Eusebium monachos; Chrysostomus, Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Ἰγνάτιον τὸν θεοφόρον. (Im Anschluß an R. 5, 2 heißt es: Τοιοῦτοι γὰρ οἱ ἐρῶντες· ὅπερ ἂν πάσχωσιν ὑπὲρ τῶν ἐρωμένων, μεθ' ἡδονῆς δέχονται); Timotheus Älurus, Fragm. libri adv. synodum Chalced; Severus (Antioch.), Lib. adv. impium Grammaticum; Sermo 37 de Basilio et Gregorio; Sermo 65; Gregorius Barhebraeus, Chron. eccl.; vgl. auch die bei Zahn (a. a. O.) aufgeführten Fragmenta Syriaca auctorum incertorum (S. 377—379).

[4] Vgl. K. Fruhstorfer, Der Seelenadel des hl. Ignatius von Antiochien. Katholik 1903, 2. Bd. S. 341 ff.

[5] J. A. Möhler's Patrologie oder christliche Literärgeschichte, herausgegeben von F. X. Reithmayr, Regensburg 1840, I 117—119. Vgl. Alfonso Manaresi, L'Impero romano e il cristianesimo nei primi tre secoli. Vol. I². Roma 1910, 87: „Allora dettò col cuore una lettera piena di entusiasmo pel martirio cristiano, riboccante di tanto affetto, che non vi è forse nella letteratura cristiana alcun altro scritto che possa mettersi a lato di questo.“ .. S. 89: „Quando in una sala del palazzo di un ricco cristiano di Roma, tra l'affollarsi dei fedeli venuti al sacrifizio divino, il diacono romano lesse questa lettera, dovette certo diffondersi nell' assemblea un fremito di commozione pari a quella che cinquant' anni prima i vecchi fedeli di Roma avevano sentito leggendo la infuocata lettera dell' apostolo Paolo. L'Oriente parlava di nuovo il linguaggio dei tempi più belli dell' apostolato cristiano, risvegliandone le memorie e la fede generosa.“ Vgl. auch Max von Wulf, Über Heilige und Heiligenverehrung in den ersten christlichen Jahrhunderten. Leipzig 1910, 163—184. Desgleichen: Heinrich Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus. Freiburg i. Br. 1899, 142—145. — Henri de Genouillac, L'Église chrétienne, 61 f.: „Le transport qui anime la lettre aux Romains a éveillé chez les chrétiens du II^e siècle un sentiment de profonde et féconde admiration; on ne peut relire cette épître sans se sentir ému par la foi sincère qu' elle exprime et le grand amour du Christ qui s'y révèle; ces pages, les plus belles de la première littérature chrétienne, expriment la mâle

gesagt, der Geist des Römerbriefes sei „über alles menschliche Lob hoch erhaben", er sei „in seiner Art vielleicht das Lieblichste, was die christliche Literatur aufzuweisen hat". „Es ist unmöglich, die Zartheit, Innigkeit und Lebendigkeit der Empfindungen zu beschreiben, welche dieser herrliche Brief atmet." — Die den ignatianischen Römerbrief beherrschende Idee ist keine andere als der Gedanke des Völkerapostels, er habe das Verlangen, aufgelöst zu werden und mit Christus zu sein (Phil. 1, 23). Σὺν Χριστῷ εἶναι, das ist das große Thema des Römerbriefes. Die Sprache eines Mannes, für den eine derartige Idee den Grundton seines Denkens und Fühlens und Lebens bildet, hätte Völter nicht als „Theaterrhetorik" (S. 70), nicht als „hohle Deklamation" (S. 69) bezeichnen sollen. Für eine solche Seelenstimmung ließen sich andere Bezeichnungen finden. Geradezu unverständlich ist das Urteil Völters (S. 69): „Hochtrabender Unsinn sind die Worte im Anfang von R. 6: ‚Nichts werden der Welt Grenzen mir nützen, nichts die Königreiche dieser Zeit. Besser für mich ist das Sterben zu Christus Jesus hin, als das Herrschen über die Grenzen der Erde.'" Was müßte man da zu dem Worte unseres göttlichen Erlösers sagen: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele?" (Mk. 8, 36)[1]. Sind diese Worte auch „hochtrabender Unsinn"? Nur wer vor dieser Konsequenz nicht zurückschreckt, hat das Recht, über R. 6, 1 ein so herbes Urteil zu fällen. Man beachte R. 6, 3: „Wenn ihn (Jesus Christus) einer in sich hat, erwäge er, was ich will, und habe Mitleid mit mir, verstehend, was mich drückt."

d) Doch ist das für unsere Frage nicht gar so wichtig. Entscheidend ist, ob auch die übrigen Briefe diesen „Martyriums-

et généreuse passion qu' un coeur ardent peut puiser dans la considération de Jésus crucifié. Le ton enthousiaste s' explique assez par le fait des circonstances; on se doit de n' aborder un texte de ce genre qu' avec un respect religieux des sentiments qui l' ont inspiré; n' oublions pas, en effet, qu' il faut une âme religieuse pour entendre la religion; le saint martyr l' insinuait par ces mots: εἴ τις αὐτὸν (Ἰ. Χ.) ἐν ἑαυτῷ ἔχει, νοησάτω, ὃ θέλω, καὶ συμπαθείτω μοι, εἰδὼς τὰ συνέχοντά με (R. 6, 3)." Vgl. noch Hippolyte Delehaye S. J., Les origines du culte des martyrs. Bruxelles 1912, 7: „L'antiquité n'a point de héros à mettre en parallèle avec Ignace; elle n'a rien connu qui égale les accents de cette lettre aux Romains d' où déborde la passion du martyre." — J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum. Mainz 1900, 59—101: Die Stellung der Märtyrer in der Kirche.

[1] Vgl. Mt. 16, 26. Dieser Vergleich ist naheliegend. G M g haben darum die Bibelstelle gleich in den Ignatiustext eingefügt.

fanatismus", oder sagen wir lieber diese „Martyriumsbegeisterung" verraten. Das kann nicht geleugnet werden und leugnet auch Völter nicht[1]. Ja, dort, wo Völter auch für den Verfasser der kleinasiatischen Briefe einen „martyriumssüchtigen" Verfasser braucht[2], um die Briefe mit Peregrinus Proteus in Zusammenhang bringen zu können, da findet er auch in den sechs kleinasiatischen Briefen „eitle Martyriumssucht". Es ist interessant, S. 67 und 180 miteinander zu vergleichen, weil an beiden Orten die Charakteristik ein und desselben Briefschreibers mit Hilfe der nämlichen Belegstellen so ganz verschieden ausgefallen ist, eine Tatsache, welche durch die auf Seite 180 eingeschobene Einschränkung — „wenn auch nicht in der maßlosen Überspannung des Römerbriefes" — nicht verwischt werden kann. Seite 67 soll der Eindruck erweckt werden, die Märtyrerstimmung der kleinasiatischen Briefe sei gegenüber der des Römerbriefes eine edle, während auf S. 180 dargetan werden will, die Martyriumssucht des Verfassers der kleinasiatischen Briefe sei ebenso ungesund wie die des Kynikers Peregrinus Proteus: „eitle Martyriumssucht", „eitle Selbstgefälligkeit", „eitle Wichtigtuerei".

Da somit auch in den an die kleinasiatischen Gemeinden gerichteten Briefen unverkennbar Martyriumsstimmung zum Ausdruck kommt, scheint es sehr gewagt, wegen der „Differenz hinsichtlich der Stimmung" für den Römerbrief einen anderen Verfasser anzunehmen. Daß allerdings im Römerbrief diese Märtyrerstimmung um ein beträchtliches gesteigert ist, soll und kann nicht in Abrede gestellt werden, erklärt sich aber, wie schon einmal gesagt, leicht und ungezwungen aus dem besonderen Zwecke dieses Briefes[3]. Völter freilich meint, die Tendenz des Römerbriefes gehe dahin, „dem in Kleinasien um sich greifenden, martyriumsfreudigen

---

[1] „Auch der Verfasser der sechs kleinasiatischen Briefe befindet sich in einer Märtyrerstimmung. Er ist stolz auf die Fesseln, deren er von Gott gewürdigt worden (Eph. 1, 2; 3, 1; 21, 2; M. 1, 2; Tr. 1, 1; 10; 12, 2; Phld. 5, 1; Sm. 4, 2; 11, 1; Pol. 2, 3), er sieht dem Tod in Rom durch wilde Tiere oder auf andere Weise (Eph. 1, 2; Tr. 10; Sm. 4, 2) als einem erwünschten Ziele entgegen, er bezeugt, daß der Christ freiwillig das Sterben wählen müsse (M. 5, 2) und versichert, daß er das Leiden liebe und das Martyrium zu erlangen hoffe (Tr. 4, 2; 10; Eph. 1, 2)." S. 67. [2] S. 180.

[3] Treffend bemerkt Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion, Tübingen und Leipzig 1901, 378: „Es ist freilich eine exaltierte Sprache, die der Märtyrer redet. Aber wer weiß, was alles vorgehen muß in der Seele eines dem sicheren Tode geweihten Mannes?"

und das kirchliche Amt verachtenden Montanismus das ideale Bild des großen bischöflichen Märtyrers Ignatius entgegenzuhalten, dem auf seinem Todeszuge noch das Wichtigste war, für die Autorität des kirchlichen Amtes, speziell des Bischofs, als des gottgewollten Horts der Einheit der Gemeinde gegen Schisma und Häresie, einzutreten" (S. 141 f.). Wäre mit diesen Worten der Zweck des Römerbriefes richtig wiedergegeben, dann müßte es höchst auffällig erscheinen, daß man gerade in ihm „keinerlei Ermahnung zur strengeren Wahrung der Gemeindeeinheit und zur Unterordnung unter die Gemeindevorsteher"[1] findet. Völter ist dieser Unterschied zwischen Römerbrief und kleinasiatischen Briefen nicht entgangen. Er führt ihn (S. 72) trefflich durch. Aber wie kann man behaupten, der Zweck auch des Römerbriefes sei im letzten Grunde Stärkung der kirchlichen Organisation, wenn von dieser Absicht keine Spur vorhanden ist? Es müßte dann wenigstens aus äußeren Quellen die angenommene Tendenz etwas beglaubigt sein. Aber auch das trifft in unserem Falle nicht zu. — Wie bereits ausgeführt, ist der Zweck des Römerbriefes ein rein persönlicher und individueller: παρακαλῶ ὑμᾶς, μὴ εὔνοια ἄκαιρος γένησθέ μοι (4, 1).

4. Sprache und Stil.

Andere von Völter erhobene Schwierigkeiten und Bedenken gegen die Echtheit brauchen nicht einläßlicher widerlegt zu werden[2]. Nur die Differenzen in der Sprache und im Stile sollen noch

---

[1] Zahn, Ign. v. Ant., 356.

[2] Das Wörtchen πάσαις (R. 4, 1) bietet wirklich einige Schwierigkeit, die indes nicht so bedeutend ist, daß dadurch die Echtheit des Römerbriefes in Frage käme. Cf. Funk (Ausgabe, Bemerkung zu R. 4, 1): „Non a verisimilitudine abhorret, Ignatium hoc vocabulo, cui testes et epistula ad Polyc. 8, 1 patrocinantur, usum esse, et s. martyr forsan omnes ecclesias, quae legatos ad eum miserunt, ante oculos habuit. Non minus autem verisimile est, librarios aliquot nec hunc locum nec Polyc. 8, 1 recte intelligentes lectionem mutasse." Derlei Schwierigkeiten begegnen uns auch in anderen Briefen, z. B. Eph. 12, 2: ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ (vgl. Zahn, Ign. v. A., 607). Vielleicht dürfen wir auch R. 4, 1 annehmen, Ignatius habe das πάσαις in etwas hyperbolischer Weise (paulum exaggerantem, Funk zu Eph. 12, 1) gebraucht, auf jeden Fall muß festgehalten werden: γράφω drückt bloß den Vorsatz aus; es heißt nicht ἔγραψα. Daß die Christen in Rom diese Worte so aufgefaßt haben oder gar auffassen mußten, als wolle Ignatius allen Kirchen der ganzen Welt schreiben, kann wohl nicht aufrecht erhalten werden. Bemerkt sei noch, daß in G L Sm M πάσαις fehlt. — Der Mangel konkreter Anspielungen läßt sich ungezwungen darauf zurückführen, daß Ignatius die römische Christengemeinde nicht persönlich kennt.

etwas eingehender gewürdigt werden. Völter hat selbst gefühlt, daß in diesem Punkte seine Position eine schwache ist, ja daß von hier aus seiner Theorie sogar der Todesstoß versetzt werden könnte: „Muß nun aber nicht unsere ganze bisherige Argumentation, welche die Trennung des Römerbriefs von den kleinasiatischen Briefen und seine Unechtheit rechtfertigen und erweisen soll, ins Nichts zusammensinken angesichts der Darlegung Lightfoots (Ign. I, p. 295—314), daß alle sieben Briefe denselben Sprach- und Stilcharakter an sich tragen?“ (S. 82)[1]. Aber das alles beweist für Völter nur, daß der Verfasser des Römerbriefs, der ein Verehrer und Bewunderer der kleinasiatischen Briefe ist, die Sprache der letzteren „mit einer gewissen kongenialen Virtuosität“ handhabe. Um nun die Wucht der Lightfootschen Argumentation abzuschwächen, macht Völter (S. 83—91) geltend und sucht nachzuweisen, daß es neben aller Verwandtschaft nicht „an bedeutsamen Differenzen“ fehle. Er kann zu diesem Zwecke mehrere „ganz singuläre Ausdrücke“ vorführen, die „sonst nirgends in den Ignatianischen Briefen, ja überhaupt in den Apostolischen Vätern“ nachzuweisen sind[2].

[1] Auch Réville (Revue de l'histoire des religions XXII, N. 2, 1890. p. 153 ff.) findet im Römerbrief trotz des Unterschiedes der Stimmung „le même style incorrect, embrouillé, la même terminologie, les mêmes anacolouthes, les mêmes métaphores hardies et souvent bizarres, la même penchant à l'hyperbole perpétuelle dans l'expression, la même exagération fatigante des idées et des sentiments, qui distinguent les six Épîtres.“ Cf. Lelong, Les Pères Apostoliques III, Paris 1910, XXXI: „Le style, qualités et défauts, grammaire et vocabulaire, est exactement le même dans les sept lettres, et sa parfaite unité, d'un bout à l'autre de la collection, trahit l'unité d'auteur.“

[2] Die von Völter angewandte Form der Beweisführung wird am besten illustriert, wenn wir seine Darlegungen über den Eingang des Römerbriefes wörtlich anführen. Er schreibt S. 83 f: „Gleich in der Adresse des Römerbriefs, die sich durch ihre Länge und ihren Schwulst von den Adressen aller andern Briefe unterscheidet, sind verschiedene Eigentümlichkeiten zu konstatieren. So das ἐν μεγαλειότητι gegenüber dem ἐν μεγέθει des Epheserbriefs (inscr.), so das πατρὸς ὑψίστου gegenüber dem θεοῦ πατρὸς des Epheserbriefs und der übrigen Briefe, so auch das τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ, da das Prädikat μόνος in Verbindung mit υἱὸς θεοῦ sonst nirgends in unseren Briefen vorkommt. Ich weise ferner auf die innerhalb unserer Briefe ganz singulären Ausdrücke χριστόνομος, πατρώνυμος, auf das sonst nirgends in den Ignatianischen Briefen, ja überhaupt in den Apostolischen Vätern nachzuweisende πεφωτισμένη, sowie auf die ebenfalls ohne Parallele dastehende sechsfache Häufung der mit ἄξιος zusammengestellten Adjektiva ἀξιόθεος, ἀξιοπρεπής, ἀξιομακάριστος, ἀξιέπαινος, ἀξιοεπίτευκτος, ἀξιόαγνος, zumal da drei von diesen Komposita (4. 5. 6) nur dem Römerbrief eigen sind. Bezeichnend endlich ist auch in Rom. inscr. der absolute Gebrauch von ἀγάπη für die Kirche

Völter hat aber bei seiner Beweisführung übersehen, daß durch ein derartiges Vorgehen das überraschende Resultat gefunden würde, auch von den kleinasiatischen Briefen müsse jeder einen anderen Verfasser haben, weil auch sie „in Bezug auf Worte und Phrasen keineswegs völlige Übereinstimmung" aufweisen. Hätte Völter sich die Mühe genommen, auch die übrigen Briefe daraufhin zu untersuchen, ob sich in ihnen nicht ebenso ἅπαξ λεγόμενα finden, so würde er deren eine erstaunlich große Zahl entdeckt haben, darunter eine ganz erkleckliche Summe solcher Termini, die in der Literatur der apostolischen Väter uns nirgends mehr begegnen.

a) Mit Zuhilfenahme des Index Patristicus von E. J. Goodspeed habe ich nicht weniger als 607 Wörter gefunden, welche in den ignatianischen Briefen nur ein einziges Mal vorkommen; auf den Römerbrief entfallen davon 93. Darunter befinden sich 221 Termini, die in der Literatur der übrigen apostolischen Väter nicht nachgewiesen werden können[1]; im Römerbrief kommen 39 solche Wörter vor. Da diese Tatsache und die Kenntnis der nur einmal vorkommenden Termini geeignet ist, einen Beitrag zum Verständnis der Eigenart und Originalität der ignatianischen Gedankenwelt und der damit innigst zusammenhängenden eigentümlichen Schreibweise zu liefern, so dürfte es vielleicht nicht ganz nutzlos sein, die in Betracht kommenden Wörter hier anzuführen[2]. Will man freilich die mit den Worten zum Ausdruck gebrachten Ideen und ihre lebendige Frische und sprudelnde Originalität besser verstehen,

---

im allgemeinen, während in den kleinasiatischen Briefen der Ausdruck nur von der Einzelgemeinde gebraucht wird und zwar stets mit einem folgenden Genitiv: τῶν Σμυρναίων καὶ Ἐφεσίων (Tr. 13, 1) oder τῶν ἀδελφῶν τῶν ἐν Τρωάδι (Phld. 11, 2; Sm. 12, 1)."

[1] Wörter, welche in den ignatianischen Briefen, aber nicht in den biblischen Schriften des Neuen Testamentes vorkommen, hat von der Goltz (S. 89[1]) auf Grund des Index Vocabul. in Zahns Ausgabe der ign. Briefe (Patr. apost. opp. II S. 386 ff.) zusammengestellt. Er zählt deren 175. Doch ist der benützte Index von Zahn nicht vollständig.

[2] Diese Zusammenstellung liefert vielleicht einen Beitrag zu der Bemerkung Harnacks, daß die eigentlichen Bedenken gegen die Echtheit der ignatianischen Briefe ganz besonders „in der sprachlichen Form und der theologischen Terminologie der Briefe" zu suchen sind. (Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius, I, Leipzig 1897, 397.) Auch bietet sie einiges Verständnis der Eigentümlichkeiten des neutestamentlichen Griechisch, besonders bei den apostolischen Vätern. Vgl. darüber Henricus Reinhold, De graecitate Patrum apostolicorum librorumque apocryphorum Novi Testamenti quaestiones grammaticae. Dissertationes philologicae Halenses, Vol. XIV., Halis Saxonum 1901.

dann muß man die Termini im Text nach Bedeutung und Zusammenhang untersuchen und würdigen.

α) Folgende Wörter hat Ignatius nur ein einziges Mal (oder wenigstens nur in einem einzigen Briefe) gebraucht:

Im Epheserbrief: (106)

Ἁγιάζω 2, 2; 12, 2; ἅγνοια 19, 3; ἄγριος 10, 2; ἀθανασία 20, 2; ἀθετέω 10, 3; ἀκόλουθος 14, 1; ἁμαρτάνω 14, 2; ἀναζωπυρέω 1, 1; ἀναιρέω 12, 2; ἀνάξιος 7, 1; ἀναφέρω 9, 1^2; ἀνεκλάλητος 19, 2; ἀντιτάσσομαι 5, 3; ἀπάγω 21, 2; ἀπιστία 8, 2^2; ἀποκαλύπτω 20, 1; ἀποστερέω 10, 3; ἄσβεστος 16, 2; ἀστήρ 19, 2^4; ἀφανίζω 19, 3; βασανίζω 8, 1; βιβλίδιον 20, 1; βλασφημία 10, 2; γεννητός 7, 2; γνῶσις 17, 2; δένδρον 14, 2; δεύτερος 5, 2; 20, 1; δῆλος 6, 1; διακρίνω 5, 3; διδασκαλία 16, 2; 17, 1; δόλος 7, 1; ἐάω 3, 2; 9, 1; εἰωθα 7, 1; εἴπερ 6, 2; ἐκκλίνω 7, 1; ἐκλέγω iscr. (ἐκλεκτός Tr. iscr.; Phld. 11, 1); ἔνθεν 19, 3; ἐνίσταμαι 11, 1; ἐπαγγελία 14, 2; ἔρις 8, 1; ἥλιος 19, 2; ἥμερος 10, 2; ἡσυχία 15, 2; 19, 1; ἰατρός 7, 2; ἰσχύς 5, 2; ἴχνος 12, 2; καθαιρέω 13, 1; 19, 3; καθαρίζω 18, 2; καινός 20, 1; κακία 19, 3; καταργέω 13, 2; κλάω 20, 2; κοσμέω 9, 2; κραυγή 19, 1; κρίμα 11, 1; κυοφορέω 18, 2; κύων 7, 1; λανθάνω 14, 1; 15, 3; 19, 1; λίθος 9, 1; μαγεία 19, 3; μακροθυμία 3, 1; 11, 1; μελετάω 19, 3; μετάνοια 10, 1; μετέχω 4, 2; μέτοχος 11, 2; οἰκοδεσπότης 6, 1; οἰκοδομή 9, 1; οἰκονομία 6, 1; 18, 2; 20, 1; ὄλεθρος 13, 1; ὁμοιότης 1, 3; ὁρίζω 3, 2; οὔπω 3, 1; οὖς 9, 1; πάντοτε 4, 2; 11, 2; παραμένω 2, 1; πάροδος 12, 2; περίψημα 8, 1; 18, 1; πλάνη 10, 2; πνέω 17, 1; πόλεμος 13, 2; πονηρός 7, 1; πόσος 5, 1; 5, 2; 16, 2; πραΰς 10, 2; προλαμβάνω 3, 2; πρῶτον 7, 2; ῥυπαρός 16, 2; σατανᾶς 13, 1; σελήνη 19, 2; σκάνδαλον 18, 1; σοφός 18, 1; σπείρω 9, 1^2; συναρμόζω 4, 1; συνέρχομαι 13, 1; 20, 2; συνετός 18, 1; συνήθεια 5, 1; σωτηρία 18, 1; σωφροσύνη 10, 3; ταπεινόφρων 10, 2; ὑπακούω 20, 2; ὑπερβάλλω 19, 2; ὑπερήφανος 5, 3; ὑποταγή 2, 2; ὑστερέομαι 5, 2; ὕψος 9, 1; χρήσιμος 4, 2; χρόνος 5, 1.

Im Magnesierbrief: (38)

Ἀναισθητέω 10, 1; ἀναστρέφω 9, 1; ἀνωφελής 8, 1; ἀπειθέω 8, 2; ἀπονέμω 3, 1; βεβαιόω 13, 1; γέμω 14, 1; γλυκύς 6, 1; γλῶσσα 10, 3; δόγμα 13, 1; ἕκαστος 5, 1; 5, 2; ἐμπίπτω 11, 1; ἐπακούω 3, 2; ἐπιδέομαι 14, 1; εὐαρεστέω 8, 2; ἡγεμονία 11, 1; ἡλικία 3, 1; θεῖος 8, 2; κατευοδόομαι 13, 1; κρύφιος 3, 2; κυριακός 9, 1; κυριώτερος (κύριος) 1, 2; μερίζω 6, 2; νέος 10, 2; νοῦς 7, 1; ὀσμή 10, 2; παλαιόω 10, 2; παραλογίζομαι 3, 2; πειράω 7, 1; προαιρέομαι 1, 1; προγράφω 6, 1; προσλαμβάνω 3, 1; σιγή 8, 2; στέφανος 13, 1; συνάγομαι 10, 3; συναθροίζομαι 4, 1; τάξις 3, 1; ὑπόκρισις 3, 2.

Im Trallianerbrief: (36)

Ἄθεος 3, 2; 10, 1; ἀναγκαῖος 2, 2; ἀναλαμβάνω 8, 1; ἀποστολικός iscr.; ἀφορμή 8, 2; ἄφρων 8, 2; βλάβη 5, 1; βρῶμα 2, 3; γεύω 11, 1; ἐκφεύγω 9, 2; ἔδω (ἔφαγεν) 9, 1; ζῆλος 4, 2; ἡδέως 6, 2; θανάσιμος 6, 2; καταλύω 4, 2; καταψεύδομαι 10, 1; κλάδος 11, 2; κωφόω 9, 1; λογίζομαι 3, 2; μαστιγόω 4, 1; ματαιότης 8, 2; μετρέω 4, 1; νήπιος 5, 1; οἴομαι 3, 3; ὁμοίωμα 9, 2; οὐαί 8, 2; παρατίθημι 5, 1; παραφυάς 11, 1; περίκειμαι 12, 3; πίνω 9, 1; πολεμέω 4, 2; ποτόν 2, 3; προσκαλέω 11, 2; σύνδεσμος 3, 1; συνείδησις 7, 2; χρῆσις 1, 1.

Im Römerbrief: (54)

Ἀγαθός 3, 3; ἀνατέλλω 2, 2; ἀνατολή 2, 2; ἀνθρωπαρεσκέω 2, 1; ἀντί 9, 1; ἀποδοκιμάζω 8, 3; ἀψευδής 8, 2; βασιλεύω 6, 1; βοηθέω 7, 1; βούλομαι 7, 1; δειλαίνομαι 5, 2; δέκα 5, 1; διαρπάζω 7, 1; δύσις 2, 2; ἑκών 4, 1; 5, 2; ἐμποδίζω 6, 2; ἐντέλλομαι 3, 1; 4, 1; ἔξωθεν 3, 2; ἐπιγράφω 2, 1; ἐπιθυμέω 4, 3; 7, 1; ἔρως 7, 2; εὐεργετέω 5,1 ; εὐχερής 1, 2; ζηλόω 5, 3; ἡμέρα 5, 1; θάλασσα 5, 1; θυσία 4, 2; καλάνδαι 10, 3; καταλείπω 4, 2; καταφαγεῖν 5, 2; κοιμάομαι 4, 2; κόλασις 5, 3; κωλύω 4, 1; μεγαλειότης iscr.; νύξ 5, 1; ὁδούς 4, 1; ὄργανον 4, 2; ὀστοῦν 5, 3; οὐδέποτε 3, 1; πάλιν 2, 1; πόλις 9, 3; προάγω 9, 3; προσβιάζομαι 5, 2; προσήκω 9, 3; σῖτος 4, 1; στόμα 8, 2; συνέχω 6, 3; τάγμα 5, 1; τερπνός 6, 1; ὕλη 6, 2; ὕψιστος iscr.; φθορά 7, 3; χείρων 5, 1; χωρίον iscr.

Im Philadelphierbrief: (41)

Ἀβραάμ 9, 1; ἀδύνατος 10, 2; ἀμφότερος 6, 1; ἀξιαγάπητος 5, 2; ἀόργητος 1, 2; ἀπαγγέλλω 10, 1; ἀποδείκνυμι iscr.; ἀποκρίνομαι 8, 2; ἀποτάσσω 11, 1; ἀρχιερεύς 9, 1; ἀτιμάζω 11, 1; ἔγγιστα 10, 2; εἰσέρχομαι 9, 1; ἐκχέομαι 11, 1; ἐνάρετος 1, 2; ἑρμηνεύω 6, 1; θύρα 9, 1; ἱερεύς 9, 1; Ἰακώβ 9, 1; Ἰσαάκ 9, 1; καταγγέλλω 5, 2; 9, 2; κηρύσσω 7, 2; κραυγάζω 7, 1; λύκος 2, 2; λυτρόω 11, 1; μακάριος 10, 2; μάρτυς 7, 2; μάταιος 1, 1; παρουσία 9, 2; περιπατέω 3, 3; περιτομή 6, 1; ποτήριον 4, 1; πρεσβεύω 10, 1; πρόβατον 2, 1; προσφεύγω 5, 1; σπλάγχνον 10, 1; στήλη 6, 1; τηρέω 7, 2; ὑπάγω 7, 1; ὑπηρετέω 11, 1; ψυχή 1, 2; 11, 2.

Im Smyrnäerbrief: (59)

Ἄγγελος 6, 1; αἴρω 1, 2; ἁμαρτία 7, 1; ἀντιλέγω 7, 1; ἀνυστέρητος iscr.; ἀπαρνέομαι 5, 2; ἄπειμι 9, 2; ἀπέρχομαι 11, 1; ἀποκαθίστημι 11, 2; ἀποστέλλω 12, 1; ἀσύγκριτος 13, 2; ἀσφαλής 8, 2; δαιμόνιον 3, 2; δικαιοσύνη 1, 1; διψάω 6, 2; δοκιμάζω 8, 2; δωρεά 7, 1 (Tr. 10, 1 δωρεάν = frustra); ἐγγράφω 5, 3; εἴτε 1, 2[2]; ἐναντίος 6, 2; ἐνδυναμόω 4, 2;

ἐξόν 8, 2; ἐπαισχύνομαι 10, 2^2; ἐπακολουθέω 10, 1; εὐάρεστος 8, 2; ἕως 11, 2; ἡγέομαι 8, 1; ἡμέτερος 5, 1; Ἡρώδης 1, 2; Ἰουδαῖοι 1, 2; Ἰωάννης 1, 1; καθηλόω 1, 1; 1, 2; καθολικός 8, 2; καίπερ 3, 3; καταφρονέω 3, 2; κεράννυμι 3, 2; κρίσις 6, 1; λατρεύω 9, 1; μάχαιρα 4, 2^2; μέλω 6, 2; μέχρις 5, 3 (sonst μέχρι); μήτε 7, 2^2; Μωσῆς 5, 1; ὀρφανός 6, 2; ὄφελον (ὀφείλω) 12, 1; πάθημα 5, 1; παρθένος (= Μαρία) 1, 1 (13, 1 Plural); πεινάω 6, 2; προφητεία 5, 1; σοφίζω 1, 1; συζητέω 7, 1; συμβαίνω 2, 1; συναντάω 4, 1; συνδοξάζω 11, 3; συνειδώς 11, 1; τελειόω 7, 2; ὑποδέχομαι 10, 1; ψηλαφάω 3, 2.

Im Polykarpbrief: (52)

Ἄγω 7, 2; ἀδελφή 5, 1; ἀθλητής 1, 3; 2, 3; 3, 1; ἀκέραιος 2, 2; ἀμελέω 4, 1; ἄνεμος 2, 3; ἀνέχομαι 1, 2; ἄοκνος 7, 2; ἀπαιτέω 2, 3; ἀρκέω 5, 1; βάπτισμα 6, 2; βαστάζω 1, 2; γαμέω 5, 2^2; γρηγορέω 1, 3; γυνή 13, 1; δουλεύω 4, 3; δρόμος 1, 2; ἐλευθερία 4, 3; ἔμπροσθεν 8, 1; ἐνδύομαι 1, 2; ἐξαίφνης 8, 1; ἐπισκοπή 8, 3; εὔθυμος 7, 1; εὐσταθέω 4, 1; θεραπεύω 2, 1; κέρδος 1, 3; κομίζω 6, 2^2; κόπος 1, 3; κυβερνήτης 2, 3; μακροθυμέω 6, 2; μέρος 6, 1; νήφω 2, 3; νικάω 3, 1; νόσος 1, 3; ὅπλον 6, 2; ὄφις 2, 2; παραγγέλλω 5, 1; παύω 2, 1; πεζός 8, 1; περιστερά 2, 2; πέτρα 1, 1; πλέω 8, 1; πορεύομαι 7, 2; 8, 2; προστάσσω 8, 1; προστίθημι 1, 2; σπουδαῖος 3, 2; στρατεύομαι 6, 2; συγκοπιάω 6, 1; σύμβιος 5, 1^2; συναγωγή 4, 2; σύνεσις 1, 3; τύπτω 3, 1.

β) Folgende Wörter kommen bei Ignatius nur ein einziges Mal (oder wenigstens nur in einem einzigen Briefe) vor, finden sich aber in der sonstigen Literatur der apostolischen Väter überhaupt nicht.

Im Epheserbrief: (55)

Ἀγέννητος 7, 2; ἀδιήγητος 1, 3; ἄϑλιος 19, 3; ἀλείφω 17, 1; ἀναγωγεύς 9, 1; ἀνόμοιος 19, 2; ἀντίδοτος 20, 2; ἀντιμιμέομαι 10, 2; ἀξιονόμαστος 4, 1; ἀπερίσπαστος 20, 2; ἀπιστέω 18, 1; ἄτρεπτος iscr.; βύω 9, 1; διαβόητος 8, 1; δυσθεράπευτος 7, 1; δυσωδία 17, 1; ἐνερείδω 8, 1; ἐγκεράννυμι 5, 1; εὐταξία 6, 2; θεοφόρος 9, 2 (sonst nomen proprium); καλοκἀγαθία 14, 1; κατάλυσις 19, 3; λαθροδήκτης 7, 1; λάμπω 19, 2; λυσσάω 7, 1; μαργαρίτης 11, 2; μεγαλορρημοσύνη 10, 2; μηχανή 9, 1; μύρον 17, 1; μωρῶς 17, 2; ναοφόρος 9, 2; νουθεσία 3, 1; ξενισμός 19, 2; οἰκοφθόρος 16, 1; παρθενία 19, 1; πλειόνως 6, 1; πολυαγάπητος 1, 1; πολυπληθία 1, 1; προορίζω iscr.; προσβλέπω 6, 1; προσδηλόω 20, 1; προσομιλέω 9, 2; συγγενικός 1, 1; συγκινέω 19, 3; συζητής 18, 1; συμμύστης 12, 2; σύμφωνος 4, 1; 4, 2; 5, 1; συνδιδασκαλίτης 3, 1; σύνειμι 11, 2; σύνοδος 9, 2; σχοινίον 9, 1; ταραχή 19, 2; ὑπαλείφω 3, 1; ὑπερεπαινέω 6, 2; χριστοφόρος 9, 2.

Im Magnesierbrief: (24)

Ἄγκιστρον 11, 1; ἁλίζω 10, 2; ἀξιόπλοκος 13, 1; αὐθαίρετος 5, 2; διαφεύγω 1, 3; δροσίζω 14, 1; ἐκτρέπω 11, 1; ἐνοξίζω 10, 2; ἐντροπή 3, 1; ἐπήρεια 1, 3; ἑτεροδοξία 8, 1 (Sm. 6, 2 ἑτεροδοξέω); ζύμη 10, 2^2; ἰουδαΐζω 10, 3; κατήγορος 12, 1; μεταβάλλομαι 10, 2; μύθευμα 8, 1; νεωτερικός 3, 1; νόμισμα 5, 2; παρακελεύω 14, 1; πολυεύτακτος 1, 1; σαββατίζω 9, 1; συγχράομαι 3, 1; συγχωρέω 3, 1; ὑπερτίθεμαι 10, 2.

Im Trallianerbrief: (23)

Ἄγγελικός 5, 2; ἀδόκιμος 12, 3; ἀνακτίζω 8, 1; ἀρχοντικός 5, 2; ἀχώριστος 7, 1; διάγω 2, 2; διάταγμα 7, 1; δωρεάν (frustra) 10, 1; ἔγκλημα 2, 3; θανατηφόρος 11, 1; καθότι 5, 2; καταξιοπιστεύομαι 6, 2; κατάστημα 3, 2; μαθητεία 3, 2; οἰνόμελι 6, 2; παρεμπλέκω 6, 2; πραϋπάθεια 8, 1; προοράω 8, 1; στραγγαλόω 5, 1; συγγνωμονέω 5, 1; συμπάρειμι 12, 1; τοποθεσία 5, 2; ὑποχθόνιος 9, 1.

Im Römerbrief: (39)

Ἀδίκημα 5, 1; ἄκαιρος 4, 1; ἁλεσμός 5, 3; ἀνατομή 5, 3; ἀνεμποδίστως 1, 2; ἀξιέπαινος, ἀξιόαγνος, ἀξιοεπίτευκτος iscr.; ἀπελεύθερος 4, 3; ἀποδϋλίζω iscr.; βαρύς 4, 2; βασκαίνω 3, 1; βασκανία 7, 2; βορά 4, 1; δεῦρο 7, 2; διαίρεσις 5, 2; ἔκτρωμα 9, 2; ἐλεύθερος 4, 3^2; ἐννέα 10, 3; ἔσωθεν 3, 2; 7, 2; ἥδομαι 7, 3; ἠχώ 2, 1; λεόπαρδος 5, 1; λιτανεύω 4, 2; μεταπέμπω 2, 2; πατρώνυμος iscr.; πεισμονή 3, 3; πόμα 7, 3; Σεπτέμβριος 10, 3; σκορπισμός 5, 3; σπονδίζομαι 2, 2; στρατιωτικός 5, 1; συγγινώσκω 6, 2; συγγνώμη 5, 3; συγκοπή 5, 3; συμπαθέω 6, 3; φιλόϋλος 7, 2; φωτίζω iscr.; χριστόνομος iscr.

Im Philadelphierbrief: (22)

Ἄθικτος 8, 2; ἀκρόβυστος 6, 1; ἀναπάρτιστος 5, 1; ἀξιοθαύμαστος 5, 2; ἀπάρτισμα 9, 2; ἀποδϋλισμός 3, 1; ἀρχεῖον 8, 2^3; ἀσφαλίζομαι 5, 1; βαρέω 6, 3; βεβαιωσύνη iscr.; γεωργέω 3, 1; ἐξασθενέω 6, 2; ἐρίθεια 8, 2; κακοδιδασκαλία 2, 1; πρεσβεία 10, 1; συγκατατίθεμαι 3, 3; συναριθμέω 5, 2; συνευρυθμίζω 1, 2; σχίζω 3, 3; ὑπεραγάλλομαι 5, 1; ὑποπτεύω 7, 2; χριστομαθία 8, 2.

Im Smyrnäerbrief: (17)

Ἀμείβω 9, 2; 12, 1; ἀνανήφω 9, 1; ἀνθρωπομόρφος 4, 1; ἀσώματος 2, 1; 3, 2; δαιμονικός 2, 1; ἔκδοτος 4, 2; ἑτεροδοξέω 6, 2; εὐδία 11, 3; θεοπρεσβύτης (θεοπρεσβευτής) 11, 2; νεκροφόρος 5, 2; σαρκοφόρος 5, 2; συμπίνω 3, 3; συνέδω (συνέφαγεν) 3, 3; συνήγορος 5, 1; σύσσημον 1, 2; σωμάτιον (σωματεῖον) 11, 2; τετράρχης 1, 2.

Im Polykarpbrief: (41)

Ἀκαυχησία 5, 2; ἄκκεπτα 6, 2; ἄκμων 3, 1; ἀκοίμητος 1, 3; ἀμεριμνία 7, 1; ἄχρονος 3, 2; ἀψηλάφητος 3, 2; γάμος 5, 2; δεπόσιτα 6, 2; δέρω 3, 1; δεσέρτωρ 6, 2; δόρυ 6, 2; δούλη 4, 3; ἐκδικέω 1, 2; ἐλευθερόω 4, 3; ἐμβροχή 2, 1; ἔμπλαστρος 2, 1; ἐπιμέλεια 1, 2; ἑτεροδιδασκαλέω 3, 1; εὐποιΐα 7, 3; θέμα 2, 3; λοιμός (adject.) 2, 1; Νεάπολις 8, 1; οἰκονόμος 6, 1; ὁμιλία 5, 1; ὀψώνιον 6, 2; πανοπλία 6, 2; πάρεδρος 6, 1; παροξυσμός 2, 1; περικεφαλαία 6, 2; συγκοιμάομαι 6, 1; συμβούλιον 7, 2; συναθλέω 6, 1; συνεγείρω 6, 1; σχολάζω 1, 3; 7, 3; τραῦμα 2, 1; ὑπερδοξάζω 1, 1; φιλέω 2, 1; φροντίζω 1, 2; φροντιστής 4, 1; χειμάζομαι 2, 3[1].

Zahlenmäßig auf die einzelnen Briefe verteilt, ergibt sich somit folgendes Resultat: Wörter, welche in den ignatianischen Briefen nur einmal vorkommen, aber in der sonstigen Literatur der apostolischen Väter sich nachweisen lassen, finden sich: Im Epheserbrief 106, im Magnesierbrief 38, im Trallianerbrief 36, im Römerbrief 54, im Philadelphierbrief 41, im Smyrnäerbrief 59, im Polykarpbrief 52. Die Wörter, welche bei Ignatius nur ein einziges Mal, bei den übrigen apostolischen Vätern überhaupt nicht vorkommen, verteilen sich folgendermaßen: Epheserbrief 55, Magnesierbrief 24, Trallianerbrief 23, Römerbrief 39, Philadelphierbrief 22, Smyrnäerbrief 17, Polykarpbrief 41. Es sind demnach im ganzen 607 Termini.

Wahrhaftig, eine erstaunlich große Zahl! Wer mit der ignatianischen Ideenwelt nur einigermaßen vertraut ist, wird oft überrascht sein, daß dieser und jener Ausdruck nur ein einziges Mal vorkommt. Dieser erdrückenden Summe gegenüber muß es wirklich als kleinliche Beweisführung erscheinen, wenn Völter, um die Verschiedenheit des Römerbriefes gegenüber den anderen Briefen darzutun, geltend macht: „Im Römerbrief findet sich zweimal (3, 1; 4, 1) das Verbum ἐντέλλεσθαι. Den sechs kleinasiatischen Briefen ist der Ausdruck durchaus fremd“ (S. 86). „Das λιτανεύσατε ist dem Römerbrief allein eigen, das Wort kommt in den anderen Briefen niemals vor“ (S. 85). „Das Verbum ἐρᾶν kommt im Sinn von ‚verlangen‘, ‚begehren‘ sowohl R. 7, 2 als Pol. 4, 3 vor. Aber in R. 7, 2 findet sich auch das Substantivum ἔρως und, was wichtiger ist, in R. 2, 1 wird ἐράσθαι im Sinn von ‚lieben‘ gebraucht, wozu sich in den kleinasiatischen Briefen keine Parallele findet“ (S. 86). „Neid und

[1] Für den Polykarpbrief ist auch auffallend, daß sich in ihm die in den übrigen Briefen so häufige Formel Ἰησοῦς Χριστός nur dreimal (iscr.; 5, 1; 8, 3) findet. Im Römerbrief kommt das (überhaupt nicht gerade häufige) Wort κύριος nicht vor. (4, 2 liest Lightfoot: λιτανεύσατε τὸν Κύριον, statt τὸν Χριστόν).

beneiden wird im Römerbrief ausgedrückt durch die Begriffe βασκανία 7, 2 und βασκαίνειν 3, 1, die in den anderen Briefen nicht vorkommen" (S. 87) usw. Vgl. das über den Eingang des Römerbriefes Gesagte, die Bemerkungen über σπονδισθῆναι θεῷ, θυσία θεῷ, ὕλη.

Wenn Völter von dem Worte ὕλη sagt, das sei „ein Begriff, von dem man, falls der Römerbrief mit den kleinasiatischen Briefen zusammengehörte, erwarten dürfte, daß er in der Gedankenwelt des Verfassers eine Rolle spielte" (S. 86), so könnte man das nämliche von gar vielen der von uns angeführten Termini sagen.

b) Es sei nur am Beispiele des Epheserbriefes gezeigt, daß positive Forschungsresultate nicht gezeitigt werden können, wenn die Argumentationsweise Völters wissenschaftlichen Beweisführungen zugrunde gelegt würde.

α) In allererster Linie muß es schon sehr auffallend erscheinen, daß in diesem Briefe uns nicht weniger als 161 Wörter begegnen, die wir in den übrigen Briefen vergeblich suchen, darunter 55 Wörter, welche die anderen apostolischen Väter nicht gebraucht haben. Diese hohe Zahl, welche der Römerbrief bei weitem nicht erreicht, ist um so mehr beachtenswert, da doch der Epheserbrief gleich den übrigen Briefen (den Römerbrief allein ausgenommen) an eine kleinasiatische Gemeinde gerichtet ist, da ferner sein wesentlicher Inhalt nicht von dem der übrigen Briefe verschieden ist, da endlich insbesondere sein Zweck im Vergleich zu den übrigen kleinasiatischen Briefen nicht ein so ganz anderer ist, wie wir das beim Römerbrief schon früher konstatieren mußten. Der Epheserbrief will nicht erst Beziehungen anknüpfen wie der Römerbrief, sondern setzt die freundschaftlichsten Beziehungen zwischen Briefschreiber und Adressaten voraus. — Doch nun zu den Einzelheiten!

β) Gleich in der Adresse[1] des Epheserbriefes sind, um mit Völter zu sprechen, verschiedene Eigentümlichkeiten zu konstatieren. Während die Kirche von Magnesia begrüßt wird als εὐλογημένη ἐν χάριτι θεοῦ πατρός, wird die Kirche von Ephesus genannt εὐλογημένη ἐν μεγέθει θεοῦ πατρός. Das Wort ἄτρεπτος kommt bei Ignatius und bei den apostolischen Vätern überhaupt nicht mehr vor. Höchst

[1] Nebenbei sei gegen Völter bemerkt, daß sich auch die Adresse des Philadelphierbriefes, wenn auch nicht durch ihren „Schwulst", so doch durch ihre Länge stark von jener der übrigen Briefe unterscheidet. Freilich ist die Adresse des Römerbriefes in ihrer Art einzig.

auffallend ist es, daß schon gleich in der Begrüßungsformel eine gewisse Polemik gegen die Doketen durchklingt (ἐν πάθει ἀληθινῷ), während das im Briefe an die Trallianer und Philadelphier nicht der Fall ist, obwohl doch auch in diesen beiden Briefen schon zu Beginn vom Leiden Christi die Rede ist (τῷ πάθει Ἰησοῦ Χριστοῦ Tr., ἐν τῷ πάθει τοῦ κυρίου ἡμῶν Phld.) und obwohl namentlich im Trallianerbrief später ein sehr scharfer Ton gegen die Doketen angeschlagen wird. — Auch sei erwähnt, daß das Kompositum ἀξιομακάριστος (abgesehen von dem nach Völter unechten Römerbrief: iscr. und 10, 1; an letzterer Stelle mit Bezugnahme auf die Epheser: δι' Εφεσίων τῶν ἀξιομακαρίστων) sich nur im Epheserbriefe findet (iscr. und 12, 2).

γ) „Aber auch im eigentlichen Brieftext fehlt es nicht an zahlreichen auffallenden Differenzen." Zunächst ist eigentümlich, daß Ignatius — was er sonst meines Wissens niemals tut — die ganze Gemeinde in der zweiten Person Singular anredet (ἀποδεξάμενος ἐν θεῷ τὸ πολυαγάπητόν σου ὄνομα), eine Konstruktion, die um so auffallender erscheinen muß, da sie sofort wieder verlassen (ὃ κέκτησθε) und auch 1, 3 nicht mehr aufgegriffen wird. Ebenso wird nur an dieser Stelle das Wort ὄνομα auf die ganze Gemeinde bezogen (ich habe deinen Namen [= dich] empfangen; vgl. dagegen R. 10, 1; Sm. 13, 2; Pol. 8, 3). Πολυαγάπητος findet sich sonst nicht mehr, ebenso das Verbum ἀναζωπυρεῖν, desgleichen das Adjektiv συγγενικός, obgleich man sie öfter erwarten möchte, da sie dem ignatianischen Ideenkreis sehr nahe liegen. Die Verbindung von θεοῦ mit αἷμα ist bei Ignatius ebenso singulär wie die Zusammenstellung von πάθος mit τοῦ θεοῦ μου (R. 6, 3).

δ) Sehr instruktiv ist die Vergleichung von Tr. 3, 3 und M. 12 mit Eph. 3, 1, schon darum, weil man deutlich sieht, wie der Verfasser des Epheserbriefes Gedanken aus anderen Briefen „zusammensucht, um daraus seine eigenen Sätze zu drehen" (Vgl. Völter 86). Es ist auffallend, daß Völter selbst auf diesen Unterschied nicht aufmerksam geworden ist bei der Besprechung des von ihm so stark betonten Unterschiedes von Tr. 3, 3; Eph. 12, 1; M. 12 und R. 4, 3. Das Wort διατάσσομαι hätte in ihm doch die Erinnerung an Eph. 3, 1 wachrufen müssen. Wer die Worte liest: οὐκ εἰς τοῦτο ᾠήθην, ἵνα ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμαι (Tr. 3, 3) und die anderen ähnlich lautenden Gedanken im Römerbrief: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν (4, 3), muß doch unwillkürlich erinnert werden an Eph. 3, 1: οὗ διατάσσομαι

ὑμῖν ὡς ὧν τις. Warum merkt Völter bloß den Unterschied zwischen R. 4, 3 und Tr. 3, 3, nicht aber auch die Differenz von Tr. 3, 3 und Eph. 3, 1? Faßt man nicht nur das διατάσσομαι ins Auge, sondern auch den ganzen Gedankenzusammenhang, dann wird die Differenz noch augenscheinlicher. Der schlichte Gedanke des Trallianerbriefes: οὐκ εἰς τοῦτο ᾠήθην ist im Epheserbrief ersetzt durch den trotz aller Bescheidenheit, die „geflissentlich zur Schau getragen wird", „prahlerischen" Gedanken: εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι ἐν τῷ ὀνόματι, οὔπω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ (vgl. die damit ähnlichen und doch wieder so ganz verschiedenen Ideen des c. 4 Tr.). In den Worten des Epheserbriefes: „Eigentlich müßte ich von euch belehrt und gestärkt werden im Glauben (nicht ihr von mir): ἐμὲ γὰρ ἔδει ὑφ' ὑμῶν ὑπαλειφθῆναι" etc. erinnert Ignatius stark an das Wort des Täufers ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι (Matth. 3, 14). Stände der eben genannte ignatianische Gedanke im Römerbrief, so würde er jedenfalls von Völter als „nach der Lampe riechend" (vgl. S. 68) charakterisiert werden. In Tr. 3, 3 ist diese „ausgeklügelte Effekthascherei" glücklich vermieden, was nach Völterschem Gedankengang nur dadurch erklärt werden könnte, daß Eph. und Tr. verschiedene Verfasser haben. Dies wird noch deutlicher, wenn man sieht, wie unrichig der Verfasser die Worte: ἀγαπῶν ὑμᾶς φείδομαι (Tr. 3, 3) aufgefaßt hat, da er sie folgendermaßen wiedergibt: ἡ ἀγάπη οὐκ ἐᾷ με σιωπᾶν περὶ ὑμῶν. Offensichtlich haben wir es hier „mit einer willkürlichen, (tendentiösen) Verdrehung" einer Stelle des Trallianerbriefes zu tun (vgl. Völter S. 89).

Man sieht leicht, daß es wahrlich keine große Kunst ist, auf diese von Völter befolgte Weise einen unüberbrückbar scheinenden Gegensatz zwischen zwei Briefen zu konstruieren. — Aber es sei doch die Frage gestattet: Kann denn ein und derselbe Verfasser den nämlichen Gedanken nicht mit verschiedenen Worten zum Ausdruck bringen? Und besonders bei einem Feuergeist wie es der Verfasser der ignatianischen Briefe gewesen sein muß, bei einem Schriftsteller, der die Sprache so genial und souverän handhabt, wird man nicht erwarten dürfen, daß er, so oft er ähnliche Gedanken zum Ausdruck bringen will, einen früheren Brief Wort für Wort abschreibt. So arm ist die Sprache dieses Mannes nicht. Wie verschieden ist beispielsweise die Charakteristik der Häresie und der Häretiker in den einzelnen Briefen, wie verschieden die ihnen gegenüber angewandte Kampfesweise! Greifen wir, um beim Epheserbrief zu bleiben, das 7. Kapitel heraus und vergleichen es

mit Sm. 4, 1. Beide Stellen sind im Gedankengang einander so ähnlich, daß es in der Tat wundernehmen muß, warum Völter nicht auch hier erklärt, es zeige sich ganz deutlich, daß die eine Stelle von der andern abgeschrieben ist. Und trotz alledem, obwohl Völter nicht eine Mehrheit von Verfassern annimmt, welche Verschiedenheit bei aller Ähnlichkeit!

Eph. 7.	Sm. 4.
Εἰώθασιν γάρ τινες δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν, ἄλλα τινὰ πράσσοντες ἀνάξια θεοῦ·	Ταῦτα δὲ παραινῶ ὑμῖν, ἀγαπητοί, εἰδώς, ὅτι καὶ ὑμεῖς οὕτως ἔχετε.
οὓς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίνειν. εἰσὶν γὰρ κύνες λυσσῶντες, λαθροδῆκται·	προφυλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων,
οὓς δεῖ ὑμᾶς φυλάσσεσθαι	οὓς οὐ μόνον δεῖ ὑμᾶς μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλ' εἰ δυνατὸν μηδὲ συναντᾶν, μόνον δὲ προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν, ἐάν πως μετανοήσωσιν,
ὄντας δυσθεραπεύτους. εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός ... ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή ... πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.	ὅπερ δύσκολον. τούτου δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν.

Beide Male werden die Häretiker θηρία genannt, Sm. 4 aber werden sie genauer als „Tiere in Menschengestalt“ bezeichnet, während sie Eph. 7 als „tolle, heimlich (heimtückisch) beißende Hunde“ (Phld. 2, 2 λύκοι) charakterisiert werden. Die angewandten Ausdrücke sind fast sämtlich höchst singulär. Das „Meiden der Häretiker“ ist im einen Falle ausgedrückt durch ἐκκλίνειν und φυλάσσεσθαι, im anderen Falle durch μὴ παραδέχεσθαι und μὴ συναντᾶν. Der Gedanke, daß die Häretiker schwer zu retten sind, findet sich Eph. 7 wiedergegeben mit ὄντας δυσθεραπεύτους, Sm. 4 mit ὅπερ δύσκολον. Welch großer Unterschied endlich im Ausdruck des Gedankens: „Christus allein kann retten!“ Sm. 4 schlicht und einfach, Eph. 7 äußerst schwungvoll, höchst rhetorisch: εἷς ἰατρός ἐστιν etc.

Hätte Völter nicht bloß den Römerbrief, sondern auch den Epheserbrief auf seine sprachlichen Eigentümlichkeiten untersucht, dann hätte er nicht schreiben können: „Im Schwulst, in der Geziertheit, Gespreiztheit und Affektation der Redeweise ist der

Verfasser der sechs kleinasiatischen Briefe ein Kind neben dem Verfasser des Römerbriefs“ (S. 83). Vgl. besonders Eph. 9; 10, 2 und 3; 14, 1; 15; 17; 18; 19; ganz singulär sind namentlich cc. 9 und 19.

Es ist keineswegs beabsichtigt, einen vollständig ausgeführten und genau ausgearbeiteten Gegenbeweis gegen die Völtersche Argumentationsmethode zu liefern. Es sollte nur flüchtig angedeutet werden, daß Völter in seinem übergroßen Bemühen, die sprachlichen Eigenheiten des Römerbriefes aufzudecken, es ganz und gar übersehen hat, daß alle in Frage kommenden Briefe ohne Ausnahme ähnliche Eigentümlichkeiten in Sprache und Stil aufweisen. Völter hat also der stilistischen Eigenart dieser Briefe nicht gerecht zu werden vermocht.

c) Zudem beruht die ganze Argumentation Völters auf der falschen Voraussetzung, ein und derselbe Schriftsteller könne oder dürfe ein und denselben Gedanken nur mit den nämlichen Worten und in der gleichen Form wiedergeben. Desgleichen muß es als nicht angängig bezeichnet werden, wenn Völter meint, so oft der Verfasser in einem Brief einen Gedanken ausspricht, der Ähnlichkeit hat mit einem Gedanken eines anderen Briefes oder Schriftwerkes, müsse dieser Gedanke vom anderen Briefe abgeschrieben sein. In solchen Fällen kann nur formelle Übereinstimmung und zwar nur formelle Übereinstimmung von nicht gewöhnlicher Art beweiskräftig sein. Zudem sind die Gedanken wohl meistens durch äußere Umstände und Verhältnisse bedingt und veranlaßt. Ein Brief wird immer verschieden sein nach dem Zweck, den der Briefschreiber verfolgt, und nach den Adressaten. Daß auch der Zufall, die Willkür, die Laune hiebei eine bedeutende Rolle spielen, sollte nicht übersehen werden. Man mag sonst über die dem Ignatius zugeschriebenen Briefe urteilen wie man will, so viel muß jeder zugeben, daß der Stil keineswegs trocken, sondern höchst lebendig, geistreich und originell ist. „In der Prägnanz und geistreichen Kürze seiner Ausdrucksweise“ zeigt sich, „wie stark er über die Dinge nachgedacht, wie fügsam ihm die Sprache ist, und wie lebhaft Gemüt und Phantasie beteiligt sind. Nicht nur eine Reihe von ausgeführten Bildern, sondern viele fast zu prägnante, manchmal nicht ohne weiteres verständliche und gesuchte bildliche Ausdrücke, knapp und körnig formulierte Gnomen, verraten einen Mann, der fast zu viel von seiner Gabe, sich kurz, prägnant und geistreich auszudrücken, Gebrauch

macht."[1] Einem solchen Manne war es gewiß nicht darum zu tun, eine kleinliche Übereinstimmung in allen Briefen zu erzielen. Ihn interessierte vor allem der sachliche Inhalt, nicht die sprachliche Form. Eine gewisse Übereinstimmung ist freilich in den meisten Briefen zu konstatieren, weil ihn immer die nämlichen großen Gedanken und Gesichtspunkte beherrschen[2]. Ob er seine Gedanken in allen Briefen wortwörtlich gleichmäßig zum Ausdruck bringe, darüber hat er sich wenig gekümmert. Er schrieb, was und wie es ihm gerade in die Feder floß.

d) Auf einige besonders auffallende Einzelheiten in den Darlegungen Völters soll noch speziell hingewiesen werden.

α) Auf S. 69 bemerkt er zu R. 2: „Welche ausgeklügelte Effekthascherei beobachten wir in dem Spiel mit den Gegensätzen: ‚Wort Gottes' (λόγος θεοῦ) und ‚Schall' (ἦχώ), ‚Aufgang' und ‚Untergang', ‚untergehen von der Welt weg' und ‚aufgehen zu Gott!'" Bei dieser Bemerkung hat jedoch Völter übersehen, daß es zu den sprachlichen Eigentümlichkeiten nicht nur des Römerbriefes, sondern auch der kleinasiatischen Briefe gehört, „daß der Verfasser für Antithesen

---

[1] v. d. Goltz, Ignatius v. Ant. 92. Vgl. Möhler-Reithmayr, Patrologie oder christliche Literärgeschichte I, Regensburg 1840: „In einem Satze ist oft eine Fülle der Gedanken zusammengedrängt, und Ignatius selbst tut der Sprache und ihren Gesetzen Gewalt an, um sich nur der erhabenen und mächtigen Bewegungen seines Herzens so schnell als möglich zu entledigen. Durch dieses Alles ist leicht begreiflich, daß seine Briefe nicht leicht zu verstehen sind, und oft gelesen sein wollen, um ihren reichen Inhalt ganz in sich aufzunehmen. Man hat hier einen Schriftsteller vor sich, der einzig in seiner Art ist, dessen Eigentümlichkeiten kein Anderer auch nur von Ferne nahe kommt, der also auch besondere Studien fordert, um sich ihn anzueignen." — Bardenhewer, Patrologie, [3]Freiburg 1910, 30: „Der Stil ist originell und überaus lebendig, der Ausdruck volltönend und vielfach inkorrekt, die Stärke der Empfindung durchbricht gewaltsam die gewöhnlichen Regeln des Gedankenvortrages." — Harnack drückt sich folgendermaßen aus: „Eine Rhetorik, die z. B. im Eingang des Römerbriefs bis zum Bombastischen anschwillt, und ein ganz individuelles excentrisches und sprunghaftes Element sind in den Briefen verbunden mit der Ausbeutung stehender Formeln und abgeschliffener tiefsinniger Wendungen." (Die Chronologie der altchristlichen Litteratur I, Leipzig 1897, 398 f.) — I. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 1. Teil, [2]Stuttgart 1845, 145: „In ihm (sc. Ignatius) trat in der jungen Kirche ein organisierendes Talent auf, voll lebendigen Sinnes für das darstellende Element in Cultus und Verfassung, feurig, beredt, begeistert für die Idee seines Lebens."

[2] Hier sei erinnert an die Ausführungen von Eduard Stemplinger (Das Plagiat in der griechischen Literatur. Leipzig und Berlin 1912) über „Selbstzitate" (S. 185—193).

und kurze prägnante Zusammenfassungen eine besondere Vorliebe zeigt“[1].

β) Die Komposita mit ἄξιος zu erwähnen war nicht klug, da doch diese Zusammensetzungen spezifisch ignatianisch sind: „Verborum compositio apud Ignatium usitatissima“[2]. Es kommen bei Ignatius noch vor: ἀξιόθεος M. 2, 1; Tr. iscr.; Sm. 12, 2; R. iscr.; 1, 1; ἀξιόπιστος Phld. 2, 2; Pol. 3, 1; ἀξιοπρεπής M. 13, 1; R. iscr. Nur je einmal finden sich: ἀξιονόμαστος Eph. 4. 1; ἀξιόπλοκος M. 13, 1; ἀξιαγάπητος und ἀξιοθαύμαστος Phld. 5, 2; ἀξιέπαινος, ἀξιόαγνος, ἀξιοεπίτευκτος R. iscr. Bei den übrigen apostolischen Vätern finden sich nur: ἀξιαγάπητος 1 Clem. 1, 1; 21, 7; ἀξιόπιστος Diog. 8, 2. Was die „ohne Parallele dastehende sechsfache Häufung“ dieser Komposita im Römerbriefe anbelangt, so erklärt sie sich leicht und ungezwungen aus der in diesem Briefe betonten und als etwas Tatsächliches und Selbstverständliches anerkannten Ehrenstellung der römischen Gemeinde (vgl. V. 76). Man wird darum nicht überrascht sein können, diese Redeweise nur im Römerbriefe zu finden, solange nicht ein stichhaltiger Beweis dafür erbracht werden kann, daß zur Zeit des Verfassers der kleinasiatischen Briefe diese „Ehrenstellung der römischen Gemeinde“ noch nicht bestanden hat. Auf jeden Fall ist die von Völter beanstandete Ausdrucksform nicht viel auffallender als die vierfache Häufung der Komposita von φορος im 9. Kapitel des Epheserbriefes: θεοφόροι, ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι. Wenn letztere nicht einen Gegensatz zu den übrigen Briefen bekunden, dann auch erstere nicht.

γ) Der „absolute Gebrauch von ἀγάπη für die Kirche im allgemeinen“ in R. iscr. (προκαθημένη τῆς ἀγάπης) ist wiederum nicht in höherem Grade auffallend als die Tatsache, daß nur in einem einzigen der kleinasiatischen Briefe, nämlich in dem an die Smyrnäer gerichteten Schreiben, der Ausdruck ἡ καθολικὴ ἐκκλησία sich findet (Sm. 8, 2). Wenn ἐκκλησία sowohl für die Einzelgemeinde als auch für die Gesamtkirche gebraucht werden kann, dann wird man es auch erklärlich finden, daß das mehrmals mit Bezug auf Einzelgemeinden gebrauchte Wort ἀγάπη ebenfalls auf die Gesamtkirche Anwendung findet, mag auch diese Ausdrucksweise uns nur ein einziges Mal begegnen.

δ) Des weiteren bemerkt Völter (S. 85), daß das Verbum θέλειν in den kleinasiatischen Briefen nur sechsmal, im Römer-

[1] Vgl. die zahlreichen Beispiele bei v. d. Goltz, Ignatius 91.

[2] Funk, Bemerkung zu ἀξιομακαρίστῳ Eph. iscr.

brief dagegen nicht weniger als sechzehnmal sich findet. „Das ist doch eine sprechende Differenz!“ — Eine Differenz ist es allerdings, aber ein Merkmal eines verschiedenen Autors ist es nicht. Es entspricht der ganzen großartigen Idee des Römerbriefes: ἐκεῖνον θέλω, τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα (6, 1). Man wird nicht fehlgehen, wenn man diese Worte als das Leitmotiv des ganzen Briefes bezeichnet. Darf man sich nun wundern, wenn das Leitmotiv des öfteren und zwar in verschiedenen Formulierungen wiederkehrt? Und in der Beschaffenheit der Adressaten ist das noch des näheren begründet: φοβοῦμαι γὰρ τὴν ὑμῶν ἀγάπην (1, 2). Und darum betont Ignatius mit allem Nachdruck und aller Entschiedenheit: „Ich für meine Person will und wünsche das Martyrium; ich fürchte mich nicht vor Leiden und Qualen. O daß doch auch ihr mein Martyrium wolltet! Οὐκέτι θέλω κατὰ ἀνθρώπους ζῆν. τοῦτο δὲ ἔσται, ἐὰν ὑμεῖς θελήσητε. θελήσατε, ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθῆτε.“ Die Häufung von θέλω gerade im Römerbrief dürfte darum wohl kaum als unnatürlich oder befremdlich bezeichnet werden können. — Des weiteren bemerkt Völter (S. 85 f.): „Dazu kommt, daß im Römerbrief (cf. § 6 und 8) der Ausdruck wiederholt im Sinn von „begehren“ vorkommt, was in den anderen Briefen nicht der Fall ist. Lightfoot meint zwar, diese Bedeutung habe das θέλειν auch M. 3, 2. Aber das ist nicht richtig. So aufgefaßt gäbe das τοῦ θελήσαντος, zu dem Lightfoot das folgende ὑμᾶς (ἡμᾶς) bezieht, einen im Zusammenhang unmöglichen Sinn. Es ist, wie auch das vorhergehende κατὰ δύναμιν θεοῦ und das folgende ὑπακούειν beweist, davon die Rede, daß Gott es so gewollt hat. Das ὑμᾶς gehört zu ὑπακούειν.“ Aus den Worten Völters ist nicht recht ersichtlich, ob er gerade die Bedeutung „begehren“ urgieren will. Wäre das der Fall, dann müßte darauf hingewiesen werden, daß diese Bedeutung im 8. Kapitel des Römerbriefes sich nicht gut verwerten ließe. θέλειν mit folgendem Accusativ oder auch absolut gebraucht, hat die Bedeutung von: etwas wünschen, wollen, begehren[1], gerne haben[2], lieben. θέλειν hat also sowohl die Bedeutung von ζητεῖν (R. 6), als auch von ἀγαπᾶν (Gegensatz μισεῖν R. 8, 3). Beide Bedeutungen sind nur ganz wenig ver-

[1] R. 6, 1: ἐκεῖνον ζητῶ, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα· ἐκεῖνον θέλω, τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα. R. 6, 3: νοησάτω, ὃ θέλω.

[2] Wollen = wohlwollen, wohlwollend gesinnt sein: R. 8, 1 θελήσατε, ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθῆτε = Velitis precor, ut et vos benevolentiam inveniatis (Funk); R. 8, 3: ἐὰν πάθω, ἠθελήσατε (bene mihi voluistis), ἐὰν ἀποδοκιμασθῶ, ἐμισήσατε.

schieden, da sie sich leicht und ungezwungen aus der Grundbedeutung „wollen“ ergeben. Immerhin wäre es engherzig und mit Rücksicht auf R. 8, 3 auch unrichtig, wollte man die Bedeutung „begehren“ allzusehr pressen. — Angenommen nun, es würde der angegebene Sinn von θέλειν wirklich ausschließlich im Römerbrief sich nachweisen lassen, so könnte nach allem, was wir schon früher ausgeführt, aus einer solchen rein zufälligen Tatsache kein Argument für die Annahme eines anderen Verfassers geschmiedet werden. Denn in den biblischen Schriften kommt θέλειν oft in genannter Bedeutung vor, und es ist darum die ignatianische Ausdrucksweise nicht gerade etwas Ungewöhnliches und Unmotiviertes. Vgl. z. B. Ps. 17, 20: ῥύσεταί με, ὅτι ἠθέλησέ με. Ps. 21, 9: ἤλπισεν ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω αὐτὸν, σωσάτω αὐτὸν, ὅτι θέλει αὐτόν (cf. Matth. 27, 43: πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, ῥυσάσθω νῦν εἰ θέλει αὐτόν). Ps. 33, 13: τίς ἐστιν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζωὴν, ἀγαπῶν ἡμέρας ἰδεῖν ἀγαθάς (θέλω = ἀγαπῶ) etc. Doch darf und muß noch hervorgehoben werden, daß Völter wohl nicht ganz im Recht ist, wenn er die Analogie von M. 3, 2 bestreitet. Die hier in Frage kommende Stelle lautet: εἰς τιμὴν οὖν ἐκείνου τοῦ θελήσαντος ἡμᾶς (ὑμᾶς) πρέπον ἐστὶν ἐπακούειν κατὰ μηδεμίαν ὑπόκρισιν. Man wird wohl kaum sagen können, es sei „ein im Zusammenhang unmöglicher Sinn“, wenn man diese Worte übersetzt: „Zur Ehre also dessen, der uns (euch) geliebt hat (qui amat nos. Funk), ist es geziemend, ohne jegliche Heuchelei Gehorsam zu leisten.“ Wenn damit auch keineswegs behauptet werden will, die Auffassung Völters lasse sich mit dem ignatianischen Texte nicht vereinbaren, so darf sie doch aus grammatikalisch-syntaktischen Gründen als unwahrscheinlich bezeichnet werden. Die von Ignatius sonst angewandte Konstruktion bei πρέπον ἐστίν bezw. πρέπει legt das nahe. Nur ein einziges Mal findet sich der Accusativ mit Infinitiv: Sm. 11, 2: πρέπει εἰς τιμὴν θεοῦ χειροτονῆσαι τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν θεοπρεσβύτην. Sonst findet sich nur der einfache Infinitiv, entweder ohne vorausgehenden Dativ[1] oder mit vorhergehendem Dativ[2]. Letztere Konstruktion wird namentlich immer angewendet, wenn ein Personalpronomen vorhergeht. Eph. 4, 1: πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ. M. 3, 1: καὶ ὑμῖν δὲ πρέπει μὴ συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου. Tr. 12, 2: πρέπει

[1] Eph. 2, 2: πρέπον οὖν ἐστὶν κατὰ πάντα τρόπον δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστόν. M. 4, 1: πρέπον οὖν ἐστὶν μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανούς etc. Vgl. Sm. 7, 2; Pol. 7, 2.

[2] Pol. 5, 2: πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι.

γὰρ ὑμῖν τοῖς καθ' ἕνα . . ἀναψύχειν τὸν ἐπίσκοπον εἰς τιμὴν πατρός. R. 10, 2: οὓς πρέπον ὑμῖν ἐστὶν κατὰ πάντα ἀναπαῦσαι. Phld. 10, 1: πρέπον ἐστὶν ὑμῖν ὡς ἐκκλησίᾳ θεοῦ, χειροτονῆσαι διάκονον. Daraus darf man doch mit ziemlicher Sicherheit den Schluß ziehen, daß Ignatius geschrieben haben würde ἡμῖν (ὑμῖν) πρέπον ἐστίν, wenn er an fraglicher Stelle (M. 3, 2) das Personalpronomen als abhängig von πρέπον ἐστίν gedacht hätte. Das um so mehr, als die nämliche Konstruktion auch zu Beginn desselben Kapitels gebraucht ist. Es wird darum besser sein, das ἡμᾶς in Zusammenhang zu bringen mit τοῦ θελήσαντος.

ε) Inwiefern und mit welchem Rechte Völter (S. 88f.) aus R. 6, 1 „ein Herrschen der Bischöfe über die πέρατα τῆς γῆς" herauszulesen befugt ist, und inwiefern an dieser Stelle dem Ignatius ein solches Herrschen wirklich zugeschrieben sein soll, ist in der Tat nicht ersichtlich. Die Analogie von Matth. 16, 26: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet?" muß doch jeden, der unbefangen an die Erklärung des Textes herantritt, auf den rechten Weg führen. Bemerkt sei noch, daß der absolute Gebrauch von πέρατα in Eph. 3, 2 viel auffallender ist, als die Verbindung von πέρατα mit τοῦ κόσμου und τῆς γῆς in R. 6, 1. Vgl. Zahn, Ign. von Ant. S. 564: „Der Mangel einer Näherbestimmung zu τὰ πέρατα (Eph. 3, 2) ist empfindlich."

ζ) Anstoß nimmt Völter (S. 89) auch an R. 1, 1: ἐπεὶ εὐξάμενος θεῷ ἐπέτυχον ἰδεῖν ὑμῶν τὰ ἀξιόθεα πρόσωπα. „Wenn jemand noch in Smyrna ist und erst nach so und so viel Wochen nach Rom zu kommen hofft, schreibt er nicht so, wie wir in jenen ersten Worten lesen." Dagegen darf wohl geltend gemacht werden, daß man diese Worte nicht unbedingt so auffassen müsse, als habe Ignatius Rom bereits gesehen. Den Gedanken: „Es ist mir die Gnade zuteil geworden, euch sehen zu dürfen" kann doch sicherlich auch derjenige in obiger Form zum Ausdruck bringen, der erst im Begriffe steht, jemand zu besuchen[1]. Ignatius kann das um so mehr tun, da er von den Soldaten nach Rom transportiert wird, und deswegen für ihn kein Zweifel bestehen kann, daß er an den Ort seiner Sehnsucht sicher gelangen werde.

η) Was endlich die Gegenüberstellung von ἐλεύθεροι und δοῦλοι (R. 4, 3) anbelangt, die Völter (S. 89) als „ein leeres Spiel mit

[1] „Not meanig that he had already seen them, but that circumstances were such as to have already insured the fulfilment of his prayer" (Lightfoot a. h. l.).

Worten“ bezeichnet, so mag es zur Widerlegung der erhobenen Schwierigkeiten genügen, auf Pol. 4, 3 (ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ἀπὸ θεοῦ τύχωσιν) zu verweisen.

Damit glauben wir die Bemühungen Völters, eine unüberbrückbare Kluft zwischen Römerbrief und kleinasiatischen Briefen zu konstruieren, sattsam erörtert und hinlänglich entkräftet zu haben.

Alle Versuche, den ignatianischen Römerbrief von den übrigen Briefen loszulösen, sind vergeblich. Mag Völter auch noch so siegesfroh verkünden: „Es bleibt dabei: Der Römerbrief erweist sich, von welcher Seite man ihn auch betrachtet, als tendenziöse Fälschung“ (vgl. S. 91), so wird trotz alledem das durch langwieriges Kämpfen und Forschen gewonnene und gesicherte Resultat nicht erschüttert werden können. Die langedauernden Erörterungen in der Ignatiuskritik weisen klar den Weg, auf dem allein brauchbare Ergebnisse gewonnen werden können. Es sei gerne zugegeben, daß die innere Kritik, wenn ihre Methode nach den Regeln der Logik und Philologie unanfechtbar ist, von allergrößter Bedeutung ist. Aber sie darf nie soweit gehen, daß sie die äußere Bezeugung glattweg ignoriert. Wenn wir bei unseren Forschungen uns nur auf die Momente der inneren Kritik verlassen, dann verfallen wir schließlich einem unheilvollen Subjektivismus, dessen Konsequenzen sich gar nicht absehen lassen. Entscheidend sind und müssen bleiben die äußeren Zeugnisse, die unanfechtbaren Dokumente der Geschichte. Es ist nun auffallend, wie wenig Völter im Gegensatz zu Bruston, der in dieser Beziehung viel genauer und gewissenhafter vorgegangen ist[1] — cf. pp. 44—56: Le témoignage externe; pp. 91—93: La valeur de la tradition —, es der Mühe wert erachtet, das so imposant auftretende Zeugnis der altchristlichen Literatur zu entkräften.

§ 5. Der Verfasser des Römerbriefes ist nicht Peregrinus Proteus.

Der Römerbrief ist von demselben Verfasser wie die übrigen Briefe. Das ist das Resultat unserer bisherigen Untersuchung. Was die kleinasiatischen Briefe anlangt, so tritt Völter (S. 76—82)

[1] Vgl. auch Stahl, Ignatianische Untersuchungen, die in manchen Punkten eine Ergänzung zu unseren Ausführungen bieten, weil naturgemäß die Argumente Völters und Brustons in verschiedener Hinsicht zusammentreffen. Mehrere Einwendungen Völters konnten deshalb füglich übergangen werden.

gegenüber van Loon[1] mit aller Entschiedenheit für die Echtheit derselben ein. „Um diese Briefe ebenfalls für eine tendenziöse Fälschung zu halten, dazu besteht nicht der geringste Grund. Im Gegenteil käme man damit nur vor eine Reihe unüberwindlicher Schwierigkeiten und unerklärlicher Rätsel zu stehen.“ Die Echtheit der sechs kleinasiatischen Briefe ist aber nach Völter nicht so zu verstehen, daß sie von dem antiochenischen Märtyrerbischof Ignatius geschrieben sind, sondern nur in dem Sinne, daß sie einen Mann zum Verfasser haben, der sich wirklich in der darin vorausgesetzten Situation befunden hat. Und dieser Mann ist wahrscheinlich der aus Lucians Traktat „De morte Peregrini“ bekannte Peregrinus Proteus. Damit kommen wir zu der „abenteuerlichen Peregrinus-Hypothese“[2], die Völter schon seit langem vertritt und auch in seiner neuen Untersuchung eingehend darlegt und zu begründen versucht, obwohl sie, wie er selbst sagt, „wenigstens in öffentlichen Besprechungen, nirgends mit Beifall aufgenommen worden“ ist (S. 61). Vielfach hat sie sogar eine recht herbe und abfällige Kritik erfahren und wurde kaum einer Widerlegung gewürdigt[3]. Es braucht auch jetzt auf die Sache nicht näher eingegangen zu werden, da sich zeigen läßt, daß Völter von ganz falschen Voraussetzungen ausgeht.

Wie kommt Völter zu seiner sonderbaren Ansicht? Sein Beweisgang ist folgender: Die sechs „echten“ sogenannten Ignatiusbriefe können erst um 150 n. Chr. geschrieben sein. Der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien starb aber schon unter Trajan zur Zeit des armenisch-parthischen Feldzuges, genauer wahrscheinlich in dem Winter 115/116. Daraus folgt, daß ein anderer diese Briefe geschrieben haben muß. Da das christliche Altertum keinen anderen Verfasser nennt als Ignatius, sind wir auf Vermutungen angewiesen. Nun finden sich in der Schrift Lucians von Samosata mehrere charakteristische Züge, die mit dem Inhalt der dem Ignatius zugeschriebenen Briefe eine überraschende Ähnlichkeit aufweisen. Und so werden wir ungezwungen auf Peregrinus Proteus geführt.

[1] Th. Tijdschr. 1886, S. 569–586; 1888, S. 420–445; 1893, S. 275–316.

[2] Stahl, Ignatianische Untersuchungen, S. 1.

[3] Funk in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon. 2. Aufl. Bd. VI (1889) S. 588f. u. Bd. IX (1895) S. 1804f. Von der Goltz, Ign. v. Ant. als Christ etc. S. 2: „Wie Harnack (Theol. L. Z. 1894 Nr. 3 S. 73ff.), so scheint auch mir die Proteus-Hypothese kaum diskutierbar.“

1. Zeitunterschied.

Das Fundament dieser Beweisführung bildet die Annahme, daß die Abfassungszeit der ignatianischen Briefe nicht vor 150 n. Chr. fallen kann. Mit dieser Annahme steht und fällt die Peregrinus-Hypothese; denn es ist durchaus richtig und gegenwärtig fast allgemein[1] anerkannt, was Völter (S. 152) sagt: „An der Tatsache, daß Ignatius unter Trajan Märtyrer geworden ist, läßt sich um so weniger zweifeln, als die Tradition darüber durchaus einstimmig ist.“ Wenn also wirklich durchschlagende Beweismomente dafür erbracht werden können, daß die Ignatiusbriefe unmöglich in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts abgefaßt sein können, dann wird man die Peregrinus-Hypothese ernsthaft in Erwägung ziehen dürfen; kann aber dieser Beweis nicht erbracht werden, dann ist die Peregrinus-Hypothese un-

[1] Außer Zahn, Funk, Lightfoot seien erwähnt: de Genouillac, l. c. p. X: „La date du martyre est rapportée par des auteurs anciens à l'an 107; il est possible qu'il faille retarder un peu, mais on n'a pas de raisons suffisantes pour contredire les témoignages qui placent l'événement sous le règne de Trajan (98—117). Les lettres doivent être de l'anée même du martyre.“ Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, S. 37: „Von dieser Überlegung aus ist die Entstehung der Ignatianen um 110 verständlich. Euseb nennt andrerseits den Ignatius als den zweiten Bischof von Antiochien (K. G. III 22 und 36_2; Chron ad ann Abr 2085), und er legt sein Martyrium ins 10. Jahr Trajans (post ann Abr 2123). Stimmt die Jahresangabe des Euseb auch wahrscheinlich nicht genau, so ist doch gegen seine Überlieferung, Ignatius habe unter Trajan gelitten (vgl. auch K. G. III 36_2), nichts einzuwenden. Ins zweite Dezennium der Regierung Trajans, in die Jahre 107—117 etwa, wird der Tod des Ignatius und damit zugleich die Entstehung der Briefe des Ignatius und des Polykarp zu setzen sein.“ L. Duchesne, Histoire ancienne de l'Église. Tome I., Paris 1906, 151f. („remontent au temps de Trajan“). Vgl. auch Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Litteratur, Freiburg 1902, I 142; Paul Dietze, Die Briefe des Ignatius und das Johannesevangelium: Theologische Studien und Kritiken, 78. Jahrgang (1905) S. 563; Gustav Hönnicke, Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Berlin 1908, 139; Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion, Tübingen und Leipzig 1901, 244; Heinrich Boese S. J., Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien, Freiburg 1895 (63. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach“), S. 72^1. Hier sind im Anschluß an Watkins, Modern Criticism and the fourth Gospel (1890) p. 400 viele Autoren angeführt, welche alle den Tod des Ignatius in die Regierungszeit Trajans verlegen, wenn auch im einzelnen die Anschauungen schwanken. — Harnack hat seine frühere Ansicht (Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe etc., Leipzig 1878), Ignatius sei um das Jahr 138 gestorben, selbst preisgegeben und sich der traditionellen Anschauung angeschlossen (Geschichte der altchristlichen Litteratur II, I [1897], 381—406).

bedingt abzulehnen und dem einmütigen Zeugnis des christlichen Altertums über die Autorschaft des Ignatius voll und ganz Glauben zu schenken. Worauf stützt nun Völter seine Behauptung, daß die ignatianischen Briefe nicht vor 150 geschrieben sein können?

a) Zwei der vorgebrachten Argumente sind alt, oft und oft schon widerlegt, aber trotzdem immer und immer wieder aufs neue als Einwände gern benützt: Die in den Briefen uns entgegentretende Häresie und die hochentwickelte Organisation der kirchlichen Hierarchie ist zu Beginn des zweiten Jahrhunderts nicht möglich. — Da Völter die von den Verteidigern der Echtheit geführte Widerlegung genannter Einwände nicht berücksichtigt und deren Argumente nicht zu entkräften sich bemüht, obwohl sie ihm doch bekannt sein müssen, so ist keine Veranlassung gegeben, auf seine Beweisführung näher einzugehen, sondern es kann und darf einfach auf frühere Arbeiten verwiesen werden. Um nur eine einzige Autorität anzuführen, sei bemerkt: Was Völter S. 126—129 über Marcion als das Schulhaupt des in den ignatianischen Briefen bekämpften Doketismus vorbringt, ist im wesentlichen widerlegt durch das, was Funk (Die Echtheit etc. S. 64—100) über „die häretische Bewegung" vorgebracht und näher ausgeführt und bewiesen hat. Die Schwierigkeiten, die den kirchlichen Verfassungsverhältnissen unserer Briefe entnommen sind (S. 133f.), findet man widerlegt bei Funk S. 43—64 in dem Kapitel: „Die kirchliche Verfassung"[1].

b) Ein weiterer Punkt, der Völter bestimmt, die sechs kleinasiatischen Ignatianen auf 150 herabzurücken, ist ihr Verhältnis zur urchristlichen Literatur (S. 97—120). In diesem Kapitel ist eine Methode angewendet, die nicht mehr als gerecht bezeichnet werden kann. Hypothese reiht sich hier an Hypothese, Vermutung an Vermutung, Wahrscheinlichkeitsbeweis an Wahrscheinlichkeitsbeweis. Das Resultat all dieser zum Teil recht schwachen Hypo-

[1] Vgl. auch: Stanislaus von Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats, Freiburg 1900. (77. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach"). A. Michiels, L'origine de l'épiscopat. Étude sur la fondation de l'Église, l'œuvre des apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux premiers siècles. (Dissertation.) Louvain 1900. Vgl. noch Adolf Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig 1910, 60—76. L. Duchesne, Histoire ancienne de l'Église, I. Paris 1906, 84—95. J. Réville, Études sur les origines de l'épiscopat. La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche. Paris 1891. Les origines de l'épiscopat. Partie I. Paris 1894, 442—520.

thesen ist aber dann doch eine unumstößliche Tatsache, nämlich die, daß die sechs kleinasiatischen Briefe erst ums Jahr 150 p. Chr. geschrieben sein können. Völter argumentiert z. B. folgendermaßen (S. 107): „Der Verfasser der sechs kleinasiatischen Ignatiana hat sicher nicht bloß den Brief des Paulus an die Epheser, sondern bereits auch alle drei Pastoralbriefe gekannt. Der Epheserbrief ist ohne jeden Zweifel abhängig vom ersten Petrusbrief, der deutliche Anspielungen auf die Verfolgung unter Trajan enthält. Die Pastoralbriefe aber setzen anerkanntermaßen wieder den Epheserbrief voraus und können darum erst unter Hadrian entstanden sein. Dann aber ist für die sechs kleinasiatischen Ignatiana, deren Verfasser die Pastoralbriefe kennt, die Regierung Hadrians der terminus a quo."

Es ist natürlich an diesem Orte unmöglich, die Aufstellungen Völters hinsichtlich der Entstehungszeit der paulinischen Briefe zu widerlegen. Der Kampf um eine so viel umstrittene Frage kann hier nicht ausgetragen werden. Es sei nur bemerkt, daß die Datierung der kanonischen Schriften, wie sie Völter vornimmt, wissenschaftlich doch in keiner Weise so sicher ist, wie er die Sache hinstellt. Das gilt von sämtlichen Behauptungen Völters. Das Nähere bieten Spezialabhandlungen. Zur Sicherstellung der Wahrheit soll aber doch nicht verschwiegen werden, daß die Beweisführung Völters nicht korrekt ist, nicht bloß wegen der Unsicherheit der Prämissen, sondern vor allem wegen der Unrichtigkeit des Beweisverfahrens. Der Beweisgang, den Völter eingeschlagen hat, ist folgender: Mehrere Stellen in den Ignatiusbriefen haben Ähnlichkeit mit dieser oder jener Stelle einer apostolischen oder nachapostolischen Schrift. Daraus folgt, daß Ignatius letztere Schrift gekannt und benützt hat.

Ein Fehler Völters liegt vor allem darin, daß er nicht etwa eine formelle Gleichheit und Übereinstimmung zweier Autoren zum Nachweise benützt, daß der eine Schriftsteller dem anderen als Quelle gedient habe. Völter nimmt eine Abhängigkeit eines Autors von einem anderen auch dann schon an, wenn auch nur eine ganz schwache Ähnlichkeit vorhanden ist. Es genügen ihm da oft Ausdrücke und Wörter, von denen jeder unparteiische Leser sagen muß: Es ist rein zufällig, daß beide Autoren diesen Terminus gemeinsam haben; die scheinbare gegenseitige Abhängigkeit läßt sich aus einer gewissen Übereinstimmung der menschlichen Gedankengänge und sprachlichen Ausdrucksform zur Genüge

erklären oder beruht bei christlichen Schriftstellern auf der Gemeinsamkeit christlicher Anschauungen, christlichen Redens und Denkens[1]. So findet z. B. Völter (S. 116) „eine in die Augen fallende Parallele“ in 1 Klem. 38, 2: ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω und Pol. 5, 2: εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. Er vergleicht 1 Klem. 21, 7: τὸ ἐπιεικὲς τῆς γλώσσης αὐτῶν διὰ τῆς σιγῆς φανερὸν ποιησάτωσαν mit Eph. 15, 2: ἵνα ... δι' ὧν σιγᾷ γινώσκηται und Phld. 1, 1: οὗ κατεπέπληγμαι τὴν ἐπιείκειαν, ὃς σιγῶν πλείονα δύναται τῶν μάταια λαλούντων. Daß die Ignatianen vom Barnabasbrief abhängig sind, scheinen Völter „folgende Parallelen“ (S. 117) zu beweisen: Barn. 1, 8: ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν ὑποδείξω ὀλίγα, ebenso Barn. 4, 9: πολλὰ δὲ θέλων γράφειν, οὐχ ὡς διδάσκαλος ἀλλ' ὡς πρέπει ἀγαπῶντι ... γράφειν ἐσπούδασα, περίψημα ὑμῶν, verglichen mit Eph. 3: προσλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου ... ἀλλ' ἐπεὶ ἡ ἀγάπη οὐκ ἐᾷ με σιωπᾶν περὶ ὑμῶν, διὰ τοῦτο προέλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς, ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ. Des weiteren wird verglichen Barn. 1, 3ff. mit Tr. 3, 3; M. 11; M. 14; Eph. 8, 1; — Barn. 4, 10f. mit Eph. 5, 3; — Barn. 16, 8 mit Eph. 15, 3; — Barn. 2, 10 und 2, 9 mit Eph. 17, 1f. etc. Es können nicht alle Beispiele angeführt werden. Aber es zeigen diese wenigen schon, daß Völter nicht immer mit der nötigen Vorsicht und Kritik zu Werke gegangen ist, wenngleich gerne zugestanden sein soll, daß sich gerade in den Untersuchungen Völters über das Verhältnis der Ignatianen zu den biblischen Schriften viel wertvolles Material findet (S. 97—116).

Doch selbst wenn wir davon absehen, selbst wenn Völter eine formelle Gleichheit und Übereinstimmung zwischen den Ignatianen und den apostolischen, bezw. nachapostolischen Schriften nachgewiesen hätte, könnte er noch nicht behaupten, die Ignatianen seien von den anderen abhängig. Könnte es nicht auch umgekehrt sein? Könnte nicht etwa Klemens, Barnabas, Hermas die Ignatianen benützt haben? Könnte nicht eine dritte Quelle in Betracht kommen? — Das Völtersche Argument wäre nur dann richtig, wenn man

[1] Hier hätte Völter unbedingt etwas vorsichtiger sein müssen. „Nur in solchen Fällen läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit ein — sei es direkter oder indirekter — Geschichtszusammenhang vermuten, wo die Ähnlichkeit nicht bloß in einem allgemeinen Gedanken oder in einem zufälligen Wortanklang besteht, sondern sich auf ganz bestimmte Detailzüge erstreckt“ (Otto Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens, Berlin 1903, 104f.). — Es sind auch selbständige „parallele Entwicklungen“ möglich (Adolf Harnack, Militia Christi, Tübingen 1905, 122).

schon anderweitig absolute Sicherheit darüber hätte, daß Ignatius später ist als der Verfasser der angeblich oder vermutlich benützten Schrift. Wenn es sich aber erst darum handelt, die Chronologie festzusetzen, dann wird der Beweis nicht so einfach sich gestalten; dann darf man sich nicht damit begnügen, zu konstatieren: „Ign. Eph. 5, 1 und Phld. 9, 1 haben Ähnlichkeit oder selbst formelle Übereinstimmung mit Joh. 17, 21f. Folglich sind Eph. 5, 1 und Phld. 9, 1 von Joh. 17, 21 abhängig.“ Nein, da muß ich erst genau untersuchen, welches die primäre Quelle ist, da muß untersucht werden, ob der Verfasser der Ignatianen wirklich das Johannesevangelium benützt hat oder ob nicht umgekehrt das Johannesevangelium von den Ignatianen abhängig ist. Diese Frage muß sich doch derjenige ernsthaft stellen, für den es ausgemachte Tatsache ist, daß das Johannesevangelium, weil es den Barkochbakrieg voraussetzt, nicht früher als 135 n. Chr. abgefaßt sein kann (V. 115; vgl. 49 und 116), und der zugleich wissen muß und weiß, daß bei weitem die Mehrzahl der bedeutendsten katholischen und akatholischen Ignatiusforscher die Abfassung der ignatianischen Briefe in die Regierungszeit Trajans verlegt. In diesem Falle mußte doch die Frage nach der Anciennität für ein Problem erscheinen, dem man nicht aus dem Wege gehen durfte[1]. Ferner ist noch, wie schon einmal bemerkt, in Erwägung zu ziehen, ob eine vorgefundene Ähnlichkeit nicht rein zufällig ist, oder ob sie nicht auf einer anderen bekannten oder unbekannten, mündlichen oder schriftlichen Quelle beruht. Alle diese Schwierigkeiten hätte Völter vorher prüfen und erledigen müssen, bevor er die Abhängigkeit des Ignatius vom Hebräerevangelium · bei dessen Datierung Völter in der gewohnten, etwas willkürlichen Weise vorgeht —, vom Petrusevangelium (Völter ist hier selbst unsicher. S. 111), vom Pastor des Hermas, vom ersten Clemensbrief, vom Barnabasbrief vermutete und mehr oder minder apodiktisch behauptete. Daß

[1] Gerade was die Benützung des Johannesevangeliums betrifft, durfte diese Frage um so weniger umgangen werden, als von manchen Forschern behauptet wird, es fänden sich bei Ignatius keine Spuren, die auf Johannes verweisen, und als man daraus den Schluß auf eine spätere Abfassung des Johannesevangeliums zu ziehen geneigt ist. Vgl v. d. Goltz, Ignatius, 177: „Was schließlich die johanneische Frage anbetrifft, so ist unsere Annahme, daß Ignatius das Evangelium noch nicht kennt, der Echtheit d. h. dem johanneischen Ursprung desselben nicht günstig.“ Freilich ist auch diese Anschauung keineswegs richtig. Vgl. Paul Dietze, Die Briefe des Ignatius und das Johannesevangelium: Theologische Studien und Kritiken, 78. Jahrgang (1905), 563—603.

Völter auf diese selbstverständlichen, ihm längst bekannten und vertrauten Grundsätze aufmerksam gemacht werden muß, berührt eigentümlich. — Hauptbeweis für die späte Datierung der ignatianischen Briefe soll deren Abhängigkeit von dem um 140 verfaßten Briefe Polykarps bilden. Wir haben schon früher bewiesen, daß Völter die traditionelle Ansicht nicht zu erschüttern vermocht hat. Noch einmal näher darauf einzugehen, verlohnt sich nicht.

Überblicken wir die von Völter aufgestellten Sätze, welche das Material liefern sollen für das Fundament der Peregrinus-Hypothese, so wird man nicht sagen können, Völter habe auch nur einen einzigen, wirklich stringenten und einwandfreien Beweis erbracht, der unweigerlich zur Anschauung nötigte, daß die unter dem Namen des Ignatius überlieferten und bekannten Briefe späteren Datums sein müßten. Es fehlen somit für die Hypothese Völters die notwendigen Voraussetzungen und unerläßlichen Vorbedingungen. Harnack[1] hatte vollständig recht, wenn er erklärte: „Bei aller Hochachtung vor dem Verfasser vermag ich mich nicht zu entschließen, in eine Diskussion dieser ‚Peregrinus-Hypothese' einzutreten; denn wenn man sie durchzudenken anfängt, sowohl an und für sich als literaturhistorisch, verliert man sofort den festen Boden und muß nicht nur das Mögliche, sondern das ganz Unwahrscheinliche ernsthaft nehmen."

2. Zeugnis der Tradition.

Unbegreiflich und — man muß es sagen — unverzeihlich ist es, daß Völter nicht einmal den Versuch macht, zu erklären, woher es komme, daß wir in der Gesamtheit der Literatur nicht einen einzigen Beleg, ja nicht eine einzige schwache Andeutung dafür besitzen, Peregrinus Proteus sei der Verfasser der ignatianischen Briefe gewesen. Und für die Urheberschaft des Ignatius haben wir so viele, altehrwürdige und glaubhafte Zeugen! Es wird jedenfalls nicht genügen, diese Schwierigkeit mit der nämlichen kurzen Bemerkung abzutun, die Völter macht gegenüber der Tatsache, daß die christlichen Schriftsteller von dem Christentum des Peregrinus Proteus nichts berichten. Er sagt kurz und bündig: „Wenn die christlichen Schriftsteller des Peregrinus wenig gedenken und, wo sie seiner Person Erwähnung tun, von seinem einstigen Christentum schweigen, so ist das begreiflich" (S. 177).

[1] Theol. Litteraturzeitung, Jahrgang 1894 Nr. 3 Sp. 73.

3. Innere Unmöglichkeit.

Unter den Umständen und Verhältnissen, wie sie Völter annimmt, wird man sagen müssen, daß die von ihm vermutete Fälschung absolut unmöglich gewesen wäre, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß schon zu jener Zeit Verfälschungen vorgekommen sind[1]. Völter nimmt doch offenbar an, daß sowohl die sechs kleinasiatischen Briefe als auch deren Schreiber vor der Abfassung des Römerbriefes bekannt waren und gelesen wurden, ja sogar sich eines bedeutenden Ansehens erfreuten. Durch den Übertritt des Peregrinus vom Christentum zum Kynismus drohten die Briefe, wie Völter selbst sagt (S. 61), „ihr Ansehen zu verlieren". Darf man es nun wohl für möglich halten, daß die Christen so einfältig waren, auf Grund eines gefälschten Briefes sich einreden zu lassen, bekannte Briefe eines bekannten Apostaten stammen von dem „alten antiochenischen Märtyrerbischof Ignatius"? Darf man es insbesondere für möglich halten, daß Irrlehrer, die nicht etwa vom Christentum abfallen, sondern das reinste und strengste Christentum üben wollen[2], sich durch Briefe imponieren lassen, von denen sie wissen, daß sie einen Apostaten zum Verfasser haben, dessen Abfall sie nicht etwa billigen? Will man einem Gegner mit einer Schriftautorität imponieren, dann darf man hiezu doch nicht Briefe wählen, die „der Persönlichkeit und der Schicksale ihres Verfassers wegen ihr Ansehen zu verlieren" drohen. Wenn also die sechs kleinasiatischen Briefe wirklich den Peregrinus Proteus zum Verfasser gehabt hätten und dies bekannt war, dann war es völlig aussichtslos, einem Gegner ohne weiteres die Überzeugung beizubringen, diese Briefe stammten von dem hochseligen Ignatius, und darum verdienten seine eindrucksvollen Ausführungen betreffs der Irrlehre die allergrößte Beachtung. Ein solcher Gegner hätte sich gewiß nicht durch zartfühlende, schonungs-

[1] Vgl. A. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1906, I² 317. Doch werden die Fälschungen meist entdeckt und gebrandmarkt worden sein. Man denke an die Briefe des Bischofs Dionysius von Korinth (Eusebius H. E. IV, 23). Vgl. Funk, Echtheit etc. S. 38.

[2] Speziell dem „martyriumssüchtigen, aber das kirchliche Amt verachtenden Montanismus" gegenüber wollte man nach Völters Meinung (S. 61) sich auf „den großen, todesmutigen Märtyrerbischof Ignatius" berufen können, der „noch auf seinem letzten Gange die Irrlehre bekämpft hat und so nachdrücklich für die Einheit der Gemeinde und ihre Unterordnung unter das kirchliche Amt, speziell den Bischof, eingetreten ist".

volle Rücksichtsnahme gegen den Angreifer abhalten lassen, eine offenkundige Fälschung unbarmherzig als solche zu entlarven. Es ist darum unbegreiflich, wie Völter meinen kann, durch die Abfassung des Römerbriefes (seitens eines Falsifikators) habe man „das Ansehen der für die Kirche in ihrem Streit mit der Irrlehre so wichtigen Briefsammlung" zu retten gesucht. Überhaupt, wenn ein Apostat diese Briefe geschrieben hatte, dann waren sie in den Augen der Kirche für sie nicht so wichtig, daß sie zu einer Fälschung gegriffen hätte, um die Sammlung zu retten. Eine solche Hochachtung und Wertschätzung hat die Kirche Apostaten und ihren Schriften gegenüber gar niemals an den Tag gelegt.

4. Mängel in der Beweisführung Völters.

Die Aufstellungen Völters im einzelnen zu widerlegen, dürfte überflüssig sein. Wie schwach sie oft sind, davon nur ein Beispiel. Völter nimmt — im Gegensatz zu seiner in früheren Jahren vertretenen Anschauung — jetzt an, der eigentliche Verfasser der kleinasiatischen Briefe habe Theophorus geheißen, und der Name Ignatius sei demselben erst nachträglich vorgesetzt worden (Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος), vermutlich vom Verfasser des Römerbriefs (S. 173). Es ist nun höchst eigentümlich, auf welche Weise Völter „einen inneren Zusammenhang" zwischen den Namen Theophorus und Proteus herstellt. Er erinnert zu diesem Zwecke (S. 191) an „eine Stelle des Philostratus im Leben des Apollonius von Tyana (I, 4), wo der Mutter des Apollonius, während sie mit dem Kinde schwanger ist, der ägyptische Gott Proteus erscheint und ihr auf ihre Frage, wen sie gebären werde, antwortet: Mich selbst." — Wollte man derartige Hypothesen zur Grundlage von Forschungen machen, dann würde man, wie Harnack mit vollstem Rechte gesagt hat, den festen Boden verlieren und man müßte nicht nur das Mögliche, sondern das ganz Unwahrscheinliche, ja man darf hinzufügen, das ganz Unmögliche für möglich halten.

Auch betreffs der übrigen Ausführungen Völters muß man das Urteil fällen: Was Völter beweisen wollte und mußte, hat er nicht bewiesen. Nicht darum handelt es sich eigentlich, ob Peregrinus wirklich Christ war, ob er seines Glaubens wegen im Gefängnisse lag; auch nicht darum handelt es sich, ob er Briefe geschrieben hat, sondern darum, ob er die ignatianischen Briefe geschrieben hat. Völter mußte also stringent beweisen: 1. Die ignatianischen Briefe können nicht von dem antiochenischen

Märtyrerbischof Ignatius geschrieben sein, dem sie eine zuverlässige Überlieferung zuschreibt, — dieser Beweis ist, wie gezeigt, nicht gelungen; 2. Die Briefe sind tatsächlich von Peregrinus Proteus geschrieben. Dieser zweite Punkt wird rebus sic stantibus für sich allein überhaupt gar niemals so scharf bewiesen werden können, daß man nicht jederzeit imstande wäre, die gewichtigsten Bedenken dagegen geltend zu machen. Denn selbst wenn es uneingeschränkt wahr wäre, was Völter (S. 188) über das Verhältnis zwischen Ignatiusbriefen und Lucians Traktat „De morte Peregrini" sagt, daß die Parallelen höchst „zahlreich und vollständig" und im einzelnen auffallend „eng und frappant" seien; selbst wenn man zugeben könnte, daß die Parallelen „in ihrer Gesamtheit geradezu von erdrückendem Gewicht" seien, so würde man trotz alledem keinen stichhaltigen Grund vorbringen können gegen die Annahme der meisten Verteidiger der Echtheit der Ignatiusbriefe, Lucian habe zur Zeichnung des Peregrinus Proteus einige charakteristische Züge den Ignatiusbriefen entlehnt[1]. „Verständlich" ist eine derartige Benützung und Abhängigkeit sicherlich auch dann, wenn der Schreiber der ignatianischen Briefe kein „Zeitgenosse" Lucians gewesen ist (vgl. V. 174).

Erwähnt sei noch, daß Völter der Persönlichkeit des Verfassers der Briefe nicht gerecht zu werden vermag, wenn er meint, es lasse sich mit seiner religiösen Überzeugung und der Grundstimmung seines Charakters die Möglichkeit vereinbaren, daß er Kyniker geworden sei und sich selbst verbrannt habe. Absolut gesprochen ist ja die Möglichkeit nicht zu leugnen. Verräter hat es zu jeder Zeit genug gegeben, oft unter den merkwürdigsten

[1] Daß Lucian irgendwie Bezug nehme auf Ignatius und seine Briefe, verteidigen die meisten Vertreter der Echtheit und darf wohl auch als höchst wahrscheinlich bezeichnet werden. Vgl. Th. Zahn, Ignatius von Antiochien, 517—528. Funk, Patres apostolici, Tübingen 1901, LX: „Testibus veterrimis etiam Lucianus Samosatensis adnumerandus est, quippe qui in dialogo de morte Peregrini nonnulla scripserit, quae ex Ignatii epistulis desumpta esse videntur." — Lightfoot (Ign. ²I, 347f.; II 438): „These coincidences are too many and too obvious to be overlooked; all these points of coincidence taken together are fare too numerous to be the result of mere accident." Harnack wird es von Völter (S. 173) sehr verübelt, daß er „allen offenbaren Tatsachen zum Trotz hartnäckig" diese Bezugnahme leugnet (Lucian von Samosata in Herzogs Real-Enc. 2. A. VIII, S. 772ff., 3. A. XI, S. 659ff.). Vgl. Hilgenfeld in Zeitschrift für wissenschaftl. Theogie, 46. Jahrgang (1903), S. 181. Ähnlich wie Harnack sagt v. d. Goltz, Ignatius als Christ etc. (S. 2): „Ich kann überhaupt keine über das Natürliche oder Zufällige hinausgehende Verwandtschaft mit den Schilderungen Lucians entdecken."

Umständen. Aber eine andere Frage ist doch die, ob die Briefe selbst[1] Anhaltspunkte dafür bieten, daß ihr Verfasser jener Peregrinus geworden ist oder wenigstens werden konnte, den Lucian gezeichnet hat. Das ist entschieden zu verneinen. Wenn Völter (S. 189) von dem Verfasser sagt: „Seine etwas erregten und deklamatorischen christologischen Explicationen lassen seinen Christusglauben durchaus nicht als ruhigen und sicheren Besitz erscheinen, sondern als teils angelernte, teils bedachte Formeln und Doctrinen, deren Wahrheit er nicht bloß andern, sondern auch sich selbst immer wieder einzureden sucht", so entspricht ein solches Urteil keineswegs dem Tatbestande. Im Gegenteil, eine unerschütterliche Glaubensfestigkeit, eine felsenfeste Glaubensstärke und mystische Glaubensinnigkeit, eine mannhafte Entschlossenheit, für den als wahr erkannten Glauben zu leben und zu sterben, eine heldenmütige Christusliebe und apostolische Hingabe an den für uns am Kreuze gestorbenen Erlöser leuchtet mit unverkennbarer Deutlichkeit aus jeder Zeile dieser mit so wohltuender Wärme geschriebenen Briefe uns entgegen. Ignatius ist ein Mann, der tief durchdrungen ist von zärtlicher Liebe und flammender Begeisterung für den Glauben an Christus, der diesen Glauben hochschätzt und, was besonders betont werden soll, felsenfest davon überzeugt ist, daß dieser Glaube notwendig ist. Was den Namen Jesus Christus nicht aufweist, das erscheint ihm wie „Grabmonumente und Leichenhügel, auf die nur Namen von Menschen geschrieben sind" (Phld. 6, 1). Welch rührenden Ausdruck findet seine innige Christusliebe in den schönen Worten des Smyrnäerbriefes (5, 2): „Was nützt mir einer, wenn er mich lobt, meinen Herrn aber lästert?" Der feierliche, oft wiederholte Ausdruck seines Glaubens: Εἷς οὖν διδάσκαλος (Eph. 15, 1), εἷς ἰατρός ἐστιν .. Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν, die so häufig wiederkehrenden Formeln: ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, überhaupt der fast in jedem Kapitel uns begegnende Ausdruck Ἰησοῦς Χριστός verbieten es von selbst, auf Grund dieses schriftlich uns vorliegenden Materials eine Hinneigung des Verfassers zum Kynismus anzunehmen. Da müßten schon andere Quellen aufgefunden werden. Ein Mann, der mit solch apostolischem Eifer

[1] Bei dem gänzlichen Mangel äußerer Zeugnisse ist nämlich Völter ausschließlich darauf angewiesen, eine Hinneigung des Verfassers zum Kynismus aus den Briefen heraus zu konstruieren. Diese sind eigentlich sein einziges Beweismaterial.

die ausschließliche Geltung des χριστιανισμός verteidigt und mit so energischem Nachdruck und so entschiedener Betonung die Notwendigkeit des praktischen Lebens im Geiste des Christentums hervorhebt (μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανούς, ἀλλὰ καὶ εἶναι M. 4), ein solcher Mann, dessen Glaube auf einem derartig unerschütterlichen, felsenfesten Fundamente ruht, kehrt nicht so leicht, wie Völter es darstellt, dem Christentum den Rücken, um Kyniker zu werden; von dem Glauben eines Ignatius, so wie er wenigstens in den Briefen uns entgegenleuchtet im Strahlenglanze der Martyriumsbegeisterung, kann man unmöglich sagen: „Ein Stoß von außen konnte den ganzen mit Kunst und Sorge gehegten und gepflegten Christusglauben des Mannes über den Haufen werfen“ (V. 189). Solche Worte verraten kein großes Verständnis der Sprache des heroischen Märtyrerbischofes. Man lese die Briefe durch, versenke sich in liebender Betrachtung in ihren Geist, und man wird gestehen müssen, daß die Briefe selbst die herrlichste Apologie des Ignatius darstellen: So reden nicht die Apostaten, so können nur sprechen die Märtyrer. Da Völter sein Urteil nur auf die Briefe selbst stützt, ist seine Anschauung geradezu unverständlich. Ausdrücke wie: Μηδεὶς πλανάσθω (Eph. 5, 2); μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου (Eph. 16, 1; cf. M. 8, 1; Phld. 3, 3); μὴ οὖν τις ὑμᾶς ἐξαπατάτω (Eph. 8, 1) usw. erwecken wahrlich nicht „den Eindruck eines schwärmerischen, von innerer Unruhe geplagten und gejagten Menschen“. Wenn Völter in Tr. 4, 2 das ausgedrückt findet, so dürfte er wohl die Worte: χρῄζω πραότητος nicht richtig aufgefaßt haben. Der Verfasser der kleinasiatischen, dem Ignatius zugeschriebenen Briefe ist, das darf kühn behauptet werden, nach seinen brieflichen Äußerungen selbst das, wozu er die Epheser (10, 2) mahnt: ἑδραῖος τῇ πίστει.

Was soll nun nach der Anschauung Völters den Verfasser der ignatianischen Briefe bewogen haben, von seinem Glauben abzufallen? Völter antwortet darauf (S. 189): „Diesen Stoß gab, wie wir vermuten, die Vereitlung des Martyriums unseres Briefschreibers in Rom und die seine Eitelkeit und sein Selbstgefühl verletzende und seine Ideale mißachtende, ablehnende Haltung der römischen Gemeinde.“ Völter geht hiebei von der irrigen Anschauung aus, Ignatius sei ein Martyriumsfanatiker in des Wortes schroffster Bedeutung. Das ist indes nicht richtig. Es darf darauf hingewiesen werden, daß in dem ersten Kapitel des Römerbriefes die bedeutungsvollen, leider auch von den Verteidigern der Echtheit nicht immer genügend beachteten

und gewürdigten Worte stehen: ἐάνπερ θέλημα ᾖ (R. 1, 1). θέλημα bedeutet den absoluten Willen Gottes (Eph. 20, 1; Sm. 11, 1). Da kein Grund vorhanden ist, den Römerbrief von den übrigen ignatianischen Briefen zu trennen, so ist es für die Beurteilung des ignatianischen Geisteslebens besonders wertvoll, wenn man die Wahrnehmung machen kann, daß Ignatius sogar in diesem Briefe, in dem nach Völters Anschauung „ein ganz unnatürlicher künstlich gemachter Martyriumsfanatismus" zum Ausdruck kommt, nicht vergessen hat, daß ein freiwillig, gegen Gottes Willen gewähltes Martyrium sittlich unerlaubt und sündhaft ist. Ignatius ist also nicht so eigensinnig und fanatisch, daß er aus verletzter Eitelkeit dazu gekommen wäre, sich selbst zu verbrennen. Sein Ideal ist nicht: „Leiden und sterben — unter allen Umständen", sondern: „Leiden und sterben, wenn Gottes Wille mich dessen für würdig hält": Δεδεμένος γὰρ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐλπίζω ὑμᾶς ἀσπάσασθαι, ἐάνπερ θέλημα ᾖ τοῦ ἀξιωθῆναί με εἰς τέλος εἶναι. Man wird darum nicht leugnen können, daß auch Ignatius beherrscht ist von dem Gedanken des Welterlösers auf dem Ölberg: „Nicht mein Wille geschehe, sondern der deinige!" (Lk. 22, 42). Ignatius steht auf demselben unanfechtbaren Standpunkt, den die Christengemeinde von Smyrna vertritt: Μακάρια .. καὶ γενναῖα τὰ μαρτύρια πάντα τὰ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γεγονότα (Mart. Pol. 2, 1). Und unser Bischof hätte sicherlich auch den anderen Satz wortwörtlich gutgeheißen und gebilligt, den die Smyrnäer schrieben mit Bezug auf Quintus, der sich selbst freiwillig als Märtyrer anbot, im entscheidenden Augenblick aber aus Furcht vor den wilden Tieren abfiel. Zu diesem traurigen Begebnis machen die Christen von Smyrna die Bemerkung: „Deswegen, Brüder, loben wir diejenigen nicht, die sich selbst darbieten (zum Martyrium), da ja auch das Evangelium so nicht lehrt" (l. c. 4).

Übrigens selbst wenn man vom Römerbrief absieht, kann es doch nicht entgehen, eine wie große Rolle Ignatius auch sonst dem göttlichen Willen zuschreibt, und wie er beherrscht ist von dem Gedanken: Alles geschieht und muß geschehen nach Gottes Willen (Eph. 20, 1; Sm. 11, 1; Pol. 8, 1 [?]; Eph. iscr.; Tr. 1, 1; Phld. iscr.).

Des weiteren dürfte nicht übersehen werden, daß man die Martyriumsstimmung des Ignatius nicht ausschließlich aus der momentanen Lage heraus beurteilen darf, in der er sich zur Zeit der Abfassung der Briefe findet. Wenn man ein abschließendes Gesamturteil über den Charakter und besonders über die Martyriums-

gesinnung des Ignatius fällen wollte, dann müßte man ihn und seine Anschauungen auch vor seiner Gefangennehmung kennen[1]. Jetzt, nachdem er gefesselt ist, glaubt er offensichtlich, annehmen zu dürfen, es sei der Wille Gottes, daß er durch das Martyrium Christo gleichförmig werde, daß er mit seinem Blute Zeugnis ablege für seinen Glauben. — Diese Bemerkungen durften nicht unterdrückt werden, weil immer wieder Stimmen sich hören lassen, die die Martyriumsbereitschaft des Ignatius als unnatürlich und unchristlich hinstellen wollen. Darum sei noch einmal nachdrücklichst auf die Worte ἐάνπερ θέλημα ᾖ hingewiesen. Diese Worte begründen eine unüberbrückbare Kluft zwischen Ignatius und Peregrinus Proteus.

Resultat.

Damit dürften die Aufstellungen Völters genügend erörtert und, soweit notwendig, auch widerlegt sein. Wenn Völter in seinem Vorworte den Wunsch aussprach, eine „gewissenhafte, vorurteilslose Prüfung" seiner Argumente möge entscheiden, ob er mit seiner negativen Kritik und mit der von ihm vorgeschlagenen positiven Lösung des Problems im Rechte sei, so ist in den vorausgehenden Untersuchungen das Bemühen maßgebend gewesen, diesem Wunsche nachzukommen[2]. Das Ergebnis derselben ist folgendes: Die im

[1] Treffend hat schon Zahn bemerkt (Ign. v. Ant. 401): „Wir müßten mehr von ihm wissen und vor allem ihn als Bischof seiner Gemeinde in friedlichen Zeiten kennen, um so rohe Urteile in Kürze widerlegen zu können, wie sie über ihn gerade von Leuten gefällt worden sind, denen ebensosehr das philologische Verständnis seiner Briefe als der Sinn für das Größte in der Geschichte, für die Persönlichkeit und vollends für die heroische Persönlichkeit eines christlichen Märtyrers abging." — Zahn spricht hier von „rohen Urteilen". Es sind in der Tat über Ignatius schon Worte geschrieben worden, die man nicht für möglich halten sollte. Vgl. z. B. Theodor Keim, Rom und das Christentum (herausgegeben von H. Ziegler), Berlin 1881, 534: „Das Bild des Ignatius selbst ist kein Wirklichkeitsbild, sondern ein christliches Ideal. Über den unnatürlichen Gegensatz von Hochmut und kriechender Demut in dieser Persönlichkeit schweigen wir; wir denken nur an seine nächste Rolle als Märtyrer. Der christliche Märtyrereifer mag ja tatsächlich oft überschwänglich, der Wert des Martyriums mag schon damals auch von Anderen mit den höchsten Titeln bezeichnet worden sein, dennoch hat tatsächlich kein Märtyrer diese süße Wollust getrieben, daß er auf dem Wege zur Hinrichtung seine Zermalmung unter den Zähnen der Tiere sich und Anderen zur Erbauung geschildert hat."

[2] Die vorliegende Arbeit gegen Völter lag schon im Mai 1911 der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br. vor und war noch früher im Konzept fertig, als noch keine Kritiken über Völters Abhandlung eingelaufen waren. Das ist jedoch inzwischen geschehen. Indes brauchen wir unsere Ansicht nicht zu korrigieren.

Polykarpbriefe auf Ignatius sich beziehenden Stellen sind nicht interpoliert, sondern ebenso echt wie der übrige Inhalt des Briefes. Deswegen muß Ignatius Briefe verfaßt haben, bevor Polykarp an die Gemeinde von Philippi schrieb (13, 2), er schicke ihr, ihrem Wunsche entsprechend, die Briefe des Ignatius. Damit ist die Beweiskraft des Polykarpbriefes für die Echtheit der Ignatianen neuerdings sichergestellt. Und man wird auch in Zukunft trotz Völter sagen dürfen: „Es gibt keine Briefe in der altchristlichen Literatur, deren Existenz so früh und so vortrefflich bezeugt ist, wie die der Ignatiusbriefe durch den Polykarpbrief."[1]

Völlig mißlungen ist das Bemühen Völters, den ignatianischen Römerbrief von den kleinasiatischen Briefen zu trennen. Die Differenzen, die er anführt, sind teils stark übertrieben, teils aus der Verschiedenheit der Adressaten und des Zweckes leicht er-

---

Die Kritik nimmt größtenteils eine ablehnende Haltung gegen die Hypothesen Völters ein. Vgl. besonders die gediegene Rezension von Ed. v. d. Goltz, Theologische Literaturzeitung XXXV (1910) 780—783. — Barth gibt folgendes Urteil ab: „Völters Beweisführung hat mich nicht überzeugt, aber nicht, weil die Geschichte ein Interesse daran hätte, den Verfasser der Ignatiusbriefe besonders hochzuschätzen und möglichst hoch hinaufzudatieren, sondern weil bei Völter eine ganz einseitig literarische Methode der Kritik obwaltet, von der sich die Forschung sonst zugunsten eines mehr religionsgeschichtlich orientierten Verständnisses abzuwenden begonnen hat." Theologischer Literaturbericht, XXXIV 3 (1911) 84. Vgl. auch Theologisches Literaturblatt, XXXI 24 (1910) 561f.: „‚Ein definitives Ende' hat Völter der Echtheit der Ignatianen sicher nicht bereitet." — E. Preuschen erklärt kurz und bündig: „Das meiste bleibt sehr problematisch." Wochenschrift für klassische Philologie, XXVIII 25 (1911) 694. Vgl. auch Berliner Philologische Wochenschrift, XXXI (1911) 462: „Auch müßte er doch die angesichts der weiteren Schicksale des Peregrinus, die den Christen bekannt waren, auffallende Tatsache erklären, wie diese Briefe nicht nur großes Ansehen gewinnen, sondern auch ein solches in der Kirche behaupten konnten. Bei der Art, wie die alte Kirche die Apostasie beurteilte, bliebe das schlechterdings rätselhaft. Daher glaube ich nicht, daß Völter den Weg gefunden hat, auf dem sich die immer noch höchst problematische Frage nach dem Ursprung der Ignatianischen Briefe lösen läßt." — G. Ficker schreibt: „Ich glaube nicht, daß Völters Lösung des ignatianischen Rätsels viel Anklang finden wird." Theologische Rundschau, XIV 6 (1911) 252. Ähnlich A. I. Kleffner in Theologie und Glaube, II (1910) 855—856. — K. Lake urteilt folgendermaßen: „Prof. Völters ingenuity is marvellous, but his standard of proof is somewhat different from that which is usually required." Theologisch Tijdschrift, XLV (1911) 113. — H. U. Meyboom, in Museum, Maandblad voor philologie en geschiedenis, XVIII (1910/11) 260—261 konnte ich nicht einsehen.

[1] Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Litteratur I, Leipzig 1897, 400.

klärlich, teils nicht beweiskräftig, weil auch in den übrigen Briefen derartige Differenzen vorkommen. Ganz willkürlich und unwissenschaftlich ist die Art und Weise, wie Völter statt des berühmten Bischofs Ignatius von Antiochien den abenteuerlichen Peregrinus Proteus zum Verfasser der unter dem Namen des Ignatius überlieferten Briefe machen möchte.

Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien.

1. Teil.

Die ignatianische Christologie in sich betrachtet.

1. Abschnitt.

Jesus Christus — wahrer Mensch.

1. Kapitel. Der häretische Gegensatz.

§ 6. Christologische Häretiker in den Briefen des Ignatius.

Sämtliche Briefe des heiligen Ignatius von Antiochien durchzieht ernste und eindringliche Warnung vor Irrlehrern. Ausgenommen ist nur der Römerbrief, in welchem keine Mahnungen zur Wahrung der Gemeindeeinheit und zur Reinerhaltung des Glaubens bemerkbar sind. Die „Vorsteherin des Liebesbundes" wird gerühmt als „gereinigt von jeder fremden Farbe" (iscr.), und Ignatius hält es nicht für nötig oder nicht für geziemend und angemessen, der Gemeinde von Rom Vorschriften oder Ermahnungen zu geben. In den übrigen Briefen aber begegnen uns auf Schritt und Tritt solche mit heiligem Eifer und Ernste vorgetragene Warnungen.

Von den Mahnungen zur kirchlichen Einheit und zur Unterordnung unter die kirchliche Hierarchie können wir hier absehen, um gleich die Stellungnahme des Ignatius gegen diejenigen zu würdigen, die „den Namen Christi arglistig zur Schau tragen, während sie manches Andere verüben, was Gottes unwürdig ist" (Eph. 7, 1). Im Briefe an die Epheser schreibt er (9, 1), er habe erfahren, daß „einige durchreisten, die eine schlechte Lehre haben" (ἔχοντας κακὴν διδαχήν). Zwar kann er auf das Lob des Bischofs Onesimus hin den Ephesern das rühmende Zeugnis ausstellen (6, 2), daß sie „nach der Wahrheit leben und daß unter ihnen keine einzige Sonderlehre heimisch" ist[1]; aber er spricht doch die innige Bitte aus, es möge ja keiner sich täuschen lassen[2], es möge ein jeder auf der Hut sein; denn diesen Irrlehrern müsse

[1] 6, 2: ὅτι πάντες κατὰ ἀλήθειαν ζῆτε καὶ ὅτι ἐν ὑμῖν οὐδεμία αἵρεσις κατοικεῖ.

[2] 8, 1: Μὴ οὖν τις ὑμᾶς ἐξαπατάτω.

man ausweichen wie wilden Tieren, wie tollen Hunden, die heimtückisch beißen[1]. „Keiner möge als Teufels Pflanze sich erfinden lassen unter euch; sondern bleibet in aller Reinheit und Nüchternheit in Jesus Christus nach Fleisch und Geist“ (10, 3).

Welche Irrlehrer Ignatius im Epheserbrief im Auge hat, das verrät er gleich in der Begrüßungsformel durch ein scheinbar unvermittelt eingeschobenes ἀληθινῷ nach πάθει, das verrät er durch die Voranstellung und scharfe Betonung der menschlichen Prädikate an Christus (7, 2), durch die begeisterte Kundgebung seiner Liebe zum Kreuze Christi (18, 1) und durch den Ausdruck seiner bewundernden Hochachtung vor dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes (18, 2; 19. — θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου 19, 3). Es muß sich um Irrlehrer handeln, die irgendwie an der Wahrheit der menschlichen Natur Christi Anstoß nahmen. Welcher Art diese Irrlehre war, zeigt deutlich der Brief an die Trallianer und Smyrnäer. „Einige Gottesleugner d. h. Ungläubige, sagen, sein Leiden sei nur Schein“[2]. „Dieses alles hat er gelitten wegen uns, damit wir erlöst würden; und wahrhaft hat er gelitten, wie er wahrhaft sich selbst auferweckt hat; nicht wie einige Ungläubige sagen, Schein sei es, daß er gelitten habe, während sie selbst Schein sind.“[3] Man sieht, es handelt sich um jene Häresie, die unter dem Namen Doketismus[4] bekannt ist. Es ist geradezu rührend, mit welch liebevoller Eindringlichkeit Ignatius vor dieser Irrlehre warnt[5]. „Ich bitte euch inständig — oder eigentlich nicht ich, sondern die Liebe zu Jesus Christus —, daß ihr euch einzig der christlichen

---

[1] 7, 1: Οὓς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίνειν. εἰσὶν γὰρ κύνες λυσσῶντες, λαθροδῆκται.

[2] Tr. 10: ὥσπερ τινὲς ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι, λέγουσιν τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν. [3] Sm. 2.

[4] Über den Doketismus vergleiche Hermannus Agatho Niemeyerus, De Docetis. Commentatio historico-theologica. Halae 1823. G. Krüger, Doketen; in Haucks Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. IV³. Leipzig 1898, 764f. G. Bareille, Docétisme; in Dictionnaire de théologie catholique, IV. Paris 1911, 1484—1501. Alfred Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von Oskar von Gebhardt und Adolf Harnack. 10. Bd.) 2. Heft: Paralleltexte zu Matthäus und Markus. Leipzig 1894, 37—43. Vgl. auch H. Staehelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker (Texte und Untersuchungen. 6. Bd. 3. Heft). Leipzig 1890. — A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884, 546—550.

[5] Tr. 6: Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ἡ ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ· μόνῃ τῇ χριστιανῇ τροφῇ χρῆσθε, ἀλλοτρίας δὲ βοτάνης ἀπέχεσθε, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις.

Nahrung bedienet, des fremden Gewächses aber enthaltet, welches ist die Häresie. Indem sie des Glaubens Unwürdiges von ihm lehren, vermischen diese auch Jesum Christum mit Gift, jenen ähnlich, die tödliches Gift reichen in Weinhonig, den der Unkundige gerne schlürft, — den Tod in verderblicher Lust" (Tr. 6). „Fliehet darum die schlechten Schmarotzerpflanzen, die todbringende Frucht erzeugen; wenn jemand von ihr kostet, ist er auf der Stelle des Todes. Diese sind keine Pflanzungen des Vaters; denn wären sie es, so würden sie sich als Äste des Kreuzes zeigen, und unvergänglich wäre ihre Frucht, durch die er, da ihr seine Glieder seid, euch in seinem Leiden zu sich einladet" (Tr. 11). „Niemand täusche sich; selbst die himmlischen Mächte, die Majestät der Engel, die sichtbaren und unsichtbaren Herrscher verfallen dem Gerichte, wenn sie an das Blut Christi nicht glauben" (Sm. 6, 1).

Neben dieser Irrlehre, für die Ignatius noch keinen Namen kennt[1], die wir aber Doketismus zu nennen pflegen, bekämpft

[1] Auch Justin und Irenäus kennen den Namen noch nicht. Zum erstenmal begegnet uns das Wort „Doketen" bei Klemens von Alexandrien, welcher sagt, daß sie den Namen von ihrer eigentümlichen Lehre haben: αἱ δὲ ἀπὸ δογμάτων ἰδιαζόντων, ὡς ἡ τῶν Δοκητῶν (sc. αἵρεσις). Strom. VII, 17, 108, 2 (Otto Stählin, Clemens Alexandrinus. 3. Bd. Leipzig 1909, 76). Ebenso in dem Lehrschreiben des antiochenischen Bischofs Serapion an die Gemeinde von Rhossus c. 200: οὓς Δοκητὰς καλοῦμεν. Eusebius, H. E. VI, 12, 6. Eduard Schwartz, Eusebius Werke II, 2. Leipzig 1908, 546. Vgl. Adolf Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 1. Teil: Die Überlieferung und der Bestand. Leipzig 1893, 11. In einem Briefe an Bischof Eusebius von Ancyra beklagt sich Theodoret von Cyrus darüber, daß er als Häretiker verschrien werde. Seine Gegner bezeichnet er als οἱ τὴν Μαρκίωνος καὶ Βαλεντίνου καὶ Μάνητος, καὶ τῶν ἄλλων Δοκιτῶν αἵρεσιν ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀνανεούμενοι (Ep. 82; Migne, P. Gr. 83, 1264). Wie schon aus dieser Stelle hervorgeht, sich aber auch anderwärts reichlich belegen läßt, war der Doketismus eine Begleiterscheinung der verschiedensten Häresien, besonders der gnostischen Systeme (vgl. G. Bareille a. a. O.) und als solche weit verzweigt und viel verbreitet. — Ignatius bezeichnet die von ihm bekämpften Irrlehrer mit mehr unbestimmtem Ausdruck als ἄπιστοι (Tr. 10, 1; Sm. 2, 1; 5, 3), ἄθεοι (Tr. 10, 1), ἑτεροδοξοῦντες (Sm. 6, 2; vgl. M. 8, 1), ἑτεροδιδασκαλοῦντες (Pol. 3, 1). Als spezifischer Ausdruck für den Inhalt der doketischen Doktrin dient die substantivierte Infinitivform τὸ δοκεῖν (τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν Tr. 10, 1; Sm. 2, 1; τὸ δοκεῖν ταῦτα ἐπράχθη, τὸ δοκεῖν δέδεμαι Sm. 4, 2). Τὸ δοκεῖν ist grammatikalisch zu erklären als Accusativus limitationis oder graecus und bedeutet: „Dem Scheine nach" oder „zum Scheine". Der Ausdruck kehrt wieder bei Tertullian, De carne Christi c. 1 (Migne, P. L. 2, 800): „Sed et qui carnem Christi putativam introduxit, aeque potuit nativitatem quoque phantasma confingere, ut et conceptus et praegnatus et partus Virginis, et ipsius exinde infantis ordo, τὸ δοκεῖν haberentur: eosdem oculos, eosdem sensus fefellissent, quos carnis opinio elusit"; vgl. Hie-

der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien noch einen anderen Gegensatz zum Christentum, für welchen er selbst die Bezeichnung Ἰουδαϊσμός (M. 8, 1; 10, 3; Phld. 6, 1) gebraucht gegenüber dem Χριστιανισμός. Besonders in den Briefen an die Magnesier und Philadelphier herrscht die Polemik gegen dieses „Judentum" vor und wird mit aller Kraft versucht, seinen das „Christentum" zersetzenden Einfluß abzuschwächen. „Lasset euch nicht irre machen durch fremdartige Lehren und alte Fabeln, die nichts taugen. Denn wenn wir bis jetzt nach judaistischem Gesetze leben, so bekennen wir, die Gnade nicht empfangen zu haben" (M. 8, 1). „Wenn euch jemand Judaismus vorschwätzt, so höret nicht auf ihn; denn besser

ronymus, Dialogus contra Pelagianos, II, 14 (Migne, P. L. 23, 576): „Carnis infirmitas Deo habitatore gaudebat et tamen mensuram fragilitatis suae excedere non potuit, ut non τῷ δοκεῖν juxta veteres haereticos, sed vere Dei Filius, hominis Filius crederetur." — In den Pseudo-Ignatianen ist ebenso wie in der eben zitierten Hieronymusstelle die Akkusativform der echten Briefe durch die Dativform τῷ δοκεῖν ersetzt. Vgl. Tr. 10, 1 (Funk, Patres Apostolici, Vol. II. Tubingae 1901, 72): τῷ δοκεῖν τεθνηκέναι, πεπονθέναι οὐ τῷ ὄντι. Sm. 3, 5 (Funk 144): ὅτι ἀληθῶς, ἀλλ' οὐ τῷ δοκεῖν ἐγήγερται. Sm. 4, 2 (Funk 146): εἰ γὰρ τῷ δοκεῖν ἐν σώματι γέγονεν ὁ κύριος καὶ τῷ δοκεῖν ἐσταυρώθη, κἀγὼ τῷ δοκεῖν δέδεμαι. Vielfach erscheint jedoch in den Pseudo-Ignatianen als technischer Ausdruck für den Doketismus das Wort δόκησις. Vgl. Tr. 10, 1 (Funk 72): ὥσπερ τινὲς ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι, λέγουσι, τὸ δοκήσει γεγενῆσθαι αὐτὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἀληθῶς ἀνειληφέναι σῶμα. Tars. 2, 1 (Funk 96): ὅτι Ἰησοῦς δοκήσει ἐγεννήθη καὶ δοκήσει ἐσταυρώθη καὶ δοκήσει ἀπέθανεν. Philipp. 4, 3 (Funk 108): διὸ καὶ ἔν τισιν ἐνεργεῖ ἀρνεῖσθαι τὸν σταυρόν, τὸ πάθος ἐπαισχύνεσθαι, τὸν θάνατον δόκησιν καλεῖν, τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν περικόπτειν, τὴν φύσιν αὐτὴν διαβάλλειν ὡς μυσεράν. Phld. 6, 5 (Funk 134): Ἐάν τις πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ὁμολογῇ καὶ τὴν κτίσιν ἐπαινῇ, δόκησιν δὲ λέγῃ τὴν ἐνσωμάτωσιν καὶ τὸ πάθος ἐπαισχύνηται, ὁ τοιοῦτος ἤρνηται τὴν πίστιν οὐχ ἧττον τῶν χριστοφόνων Ἰουδαίων. — Betreffs der sonstigen doketischen Terminologie vergleiche man: Irenäus, Adv. Haer. I, 18 (W. Harvey, Sancti Irenaei libri quinque adversus Haereses, Tom. I. Cantabrigiae 1857, 197): „Salvatorem autem innatum demonstravit (sc. Saturninus) et incorporalem et sine figura, putative autem visum hominem"; III. 19, 6 (Harvey II, 101): „Igitur qui dicunt eum putative manifestatum, neque in carne natum, neque vere hominem factum, adhuc sub veteri sunt damnatione"; IV, 52, 1 (Harvey II, 260): „Judicabit autem et eos qui putativum inducunt. Quemadmodum enim ipsi vere se putant disputare, quando magister eorum putativus fuit?" Epiphanius, haer. 24, 3 (Migne, P. Gr. 41, 312): Καὶ αὐτὸς (sc. Βασιλείδης) δὲ περὶ Χριστοῦ, ὡς δοκήσει πεφηνότος, ὁμοίως δοξάζει. Εἶναι δέ φησιν αὐτὸν φαντασίαν ἐν τῷ φαίνεσθαι, μὴ εἶναι δὲ ἄνθρωπον, μηδὲ σάρκα εἰληφέναι. Cyrill von Jerusalem, Cat. IV, 9 (Migne, P. Gr. 33, 465): γεννηθεὶς ἐξ ἁγίας παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος· οὐ δοκήσει καὶ φαντασίᾳ τῆς ἐνανθρωπήσεως γενομένης, ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ. Hieronymus, Dial. contra Luciferianos 23 (Migne, P. L. 23, 186): phantasma Domini corpus asserebatur etc.

ist es, Christentum zu hören von einem Beschnittenen, als Judentum von einem Unbeschnittenen“ (Phld. 6, 1).

Man sieht, die Briefe des Ignatius sind in Kampfesstimmung geschrieben. In lebhafter Erregung, mit inniger Wärme, zugleich aber mit heiligem Eifer und gerechter Entrüstung verteidigt der Bischof seinen Glauben und weist die Irrlehrer entschieden zurück.

§ 7. Der Doketismus. Sein Verhältnis zu den modernen Christusleugnern.

Es ist das Christusproblem, das im Mittelpunkt der ignatianischen Erörterungen steht.

Unser göttlicher Herr und Heiland Jesus Christus hat den Juden einst die Frage vorgelegt: Τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; (Mt. 22, 42). Mit dieser Frage hat Jesus Christus ein Problem aufgeworfen, dessen Lösung die gewaltigsten Geistesheroen aller Jahrhunderte aufs intensivste beschäftigen sollte. — Diese Frage hat zur Zeit Christi die Gemüter aufs lebhafteste erregt und beschäftigt; dieses Problem wird in der Gegenwart mit leidenschaftlichem Interesse erörtert; und die ignatianischen Briefe liefern in beinahe überraschender Form den Beweis für die Tatsache, daß das Christusproblem zu Beginn des zweiten christlichen Jahrhunderts mit demselben Interesse, mit derselben glühenden Begeisterung und Liebe auf der einen Seite, mit derselben unversöhnlichen Schärfe und Bitterkeit auf der anderen Seite behandelt wurde wie zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Noch hatte die Welt sich nicht von ihrem Staunen erholt, noch immer schien sie es nicht glauben zu können, daß des höchsten Vaters einziger Sohn wirklich als Mensch auf Erden geweilt habe, daß der Logos wirklich Fleisch geworden sei und unter uns gewohnt habe, um für die Menschen zu leiden und zu sterben. Und je mehr man über dieses ineffabile mysterium nachdachte, desto unglaublicher, desto unfaßbarer schien es zu sein.

Der Schwierigkeit konnte man auf zweifache Weise entgehen: Entweder dadurch, daß man sagte, Christus sei nicht wahrer Gott gewesen, überhaupt kein höheres Wesen, sondern nur Mensch, — oder dadurch, daß man sagte, Jesus sei nicht wahrer Mensch gewesen. Es ist nun auffallend, daß gerade der letztere Weg so früh schon eingeschlagen wurde und zwar, wie der von Ignatius bekämpfte Doketismus beweist, mit geradezu verblüf-

fender Bestimmtheit und Konsequenz. Das Menschsein war doch Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, war eine geschichtliche Tatsache.

Es muß jedoch von vornherein bemerkt werden, daß es ein Irrtum wäre, wenn man sich etwa durch die ignatianischen Ausdrücke: ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν (Tr. 9, 1) zu der Anschauung verleiten ließe, die Gegner des Ignatius seien der Sache und dem Wesen nach nicht verschieden von denjenigen, die in der Gegenwart die historische Existenz Christi in Abrede zu stellen suchen. Es könnte allerdings auf den ersten Blick scheinen, als ob diese modernen radikalsten aller Christusleugner mit einem gewissen Rechte ihrer Hypothese einen Stützpunkt verleihen könnten durch den Hinweis auf die unleugbare Tatsache, daß schon im ersten Jahrhundert, also nicht allzu lange nach dem Auftreten Jesu Christi, die Wahrheit seines Lebens ernsthaft in Zweifel gezogen wurde. Indes ist die gegenseitige Berührung nur eine scheinbare; es besteht vielmehr zwischen beiden ein fundamentaler, nicht auszugleichender Gegensatz: Die Doketen haben vor allem nicht daran gezweifelt, daß der überirdische, präexistente Christus eine wirkliche Persönlichkeit sei. Die Doketen haben auch nicht geleugnet, daß Jesus Christus wie ein Mensch auf Erden gewandelt und am Kreuze gestorben sei; sie akzeptierten den gesamten evangelischen Bericht, wenn man ihn durch ein „scheinbar“ abschwächte. Die modernen Christusleugner stellen die Präexistenz Christi in Abrede; und außerdem lehren sie, derjenige, den wir Christus nennen, habe überhaupt nicht auf Erden gelebt, auch nicht scheinbar. Was also das irdische Leben Christi anlangt, so leugnen die Doketen die Wahrheit dieses irdischen Lebens, die Modernen dagegen die Tatsache der Geschichte Jesu; die Doketen halten Christus für ein Phantom, Drews erklärt das Leben Jesu als „Mythe“. — Wir können sogar in gewissem Sinne sagen: Der Doketismus ist ein Beweis für die Tatsächlichkeit der Geschichte Jesu. Wäre Christus gar nicht auf der Welt gewesen, dann hätten es die Vertreter des Doketismus viel leichter gehabt, dann hätten sie nicht zu der jedenfalls sehr gekünstelten Ausflucht greifen müssen, Christus habe nur „scheinbar“ gelebt und gelitten, sie hätten einfach sagen können, Christus habe überhaupt nicht gelebt. Daß in jener Zeit die Tatsache der Existenz Jesu nicht dem mindesten Zweifel begegnete, entzieht

den modernen Leugnern, im Grunde genommen, allen historischen Boden[1].

Man darf somit die Worte „ἀληθῶς ἐγεννήθη" nicht übersetzen mit: „Christus hat tatsächlich (wirklich) gelebt", sondern: „er hat in Wahrheit, wahrhaft (nicht zum Scheine, nicht trügerischer Weise; das letztere wäre nicht ‚Wahrheit', sondern ‚Lüge') gelebt." Die Argumente des Ignatius richten sich also gegen Irrlehrer, deren Anschauungen von denen der modernen Christusleugner verschieden sind. Und trotzdem meint man bei der Lektüre der ignatianischen Briefe vielfach, es spreche ein Autor der Gegenwart aus diesen Briefen. Es wird sich nicht leugnen lassen, daß die in freudigem Bewußtsein des Wahrheitsbesitzes mit kraftvoller Entschiedenheit vorgetragenen Worte des Ignatius uns vorkommen müssen wie ein flammender Protest eines christlichen Glaubensheroen und hervorragenden, hochbedeutsamen und hochgeachteten Märtyrerbischofes aus christlicher Urzeit, der in eindringlicher Liebe[2] auch gegenüber den neueren Bestrebungen, die Wahrheit der Geschichte Jesu in Abrede zu stellen, mit der vollen Wucht seiner bischöflichen

[1] Was Arthur Drews (Die Christusmythe, ³Jena 1910, 215—224) in dem Kapitel „Der Gnostizismus und der Johanneische Jesus" ausführt, beruht demnach auf falschen Voraussetzungen. Man kann nicht schlankweg sagen, daß die apostolischen Väter und Apologeten „die Geschichtlichkeit und wahre Menschheit Jesu" (S. 219) zu verteidigen hatten. Um die „Geschichtlichkeit" Jesu wurde eigentlich nicht gestritten; denn wie Drews selbst (S. 216) erklärt, waren die Gegner eines Ignatius, Polykarp, Justinus, Irenäus usw. „mit den Christen darin einig, daß Jesus ‚Mensch' geworden sei". Die Menschwerdung Jesu war also auch nach den Doketen eine geschichtliche Tatsache. Die Streitfrage drehte sich nur darum, ob diese geschichtliche Tatsache ἀληθῶς oder τὸ δοκεῖν sich vollzogen habe. Man darf nie übersehen, daß ἀληθῶς als Gegensatz zu τὸ δοκεῖν aufzufassen ist. Nur dann wird man imstande sein, dieses „wahrhaft" richtig zu erklären, und zu begreifen, daß es sich damals nicht um die „Geschichtlichkeit", sondern nur um die „wahre Menschheit" Jesu gehandelt hat. Nur dieser Gegensatz ermöglicht ein richtiges Verständnis; denn es ist zuzugestehen, daß in der Gegenwart ein Gegner von Drews in griechischer Sprache sich ebenso ausdrücken könnte, wie Ignatius gegenüber den Doketen sich ausgedrückt hat: ἀληθῶς ἔπαθεν Ἰησοῦς Aber man dürfte dabei nie übersehen, daß ἀληθῶς im zweiten Falle etwas ganz anderes besagen würde als im ersten Falle. — Wenn darum Drews (Die Christusmythe 2. Teil: Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu. Jena 1911, 185) von einem seiner Gegner sagt, er scheine „nichts von den Gnostikern zu wissen, deren Widerstand gegen die sich bildende Tradition eines geschichtlichen Jesus der Kirche des zweiten Jahrhunderts so viel zu schaffen gemacht habe", so dürfte Drews den Kernpunkt der damaligen Streitigkeiten nicht richtig markiert haben.

[2] Vgl. Eph. 3, 2: ἡ ἀγάπη οὐκ ἐᾷ με σιωπᾶν.

Autorität die ernste Mahnung ausspricht: „Seid taub, wenn jemand zu euch redet ohne Jesus Christus, der aus Davids Geschlecht von Maria stammend wahrhaft geboren wurde, aß und trank, wahrhaft unter Pontius Pilatus verfolgt, wahrhaft gekreuzigt wurde und starb, während die himmlischen, die irdischen und unterirdischen Wesen zuschauten; der auch wahrhaft auferweckt wurde von den Toten, indem ihn sein Vater auferweckte; wie in ähnlicher Weise auch uns, die an ihn glauben, der Vater so auferwecken wird in Christus Jesus, außer dem wir das wahrhaftige Leben nicht haben“ (Tr. 9)[1].

§ 8. Entstehungszeit des Doketismus.

Wann und unter welchen Bedingungen der Doketismus entstanden ist, läßt sich nicht genau bestimmen. Schon in den Schriften des Neuen Testaments glaubt man mehr oder weniger deutliche Spuren eines Kampfes gegen doketisch gefärbte Irrtümer finden zu sollen. Indessen begegnet diese Annahme keineswegs allgemeiner Zustimmung. Was die paulinischen Briefe anlangt, wird man sagen müssen, es ist höchst problematisch, ja unwahrscheinlich, daß Paulus in Texten wie Kol. 1, 20, 22; 2, 8f.; 1 Tim. 2, 5; 6, 20[2] mit dem Doketismus verwandte oder identische Häresien treffen wollte. Schwieriger gestaltet sich die Frage betreffs der Johannesbriefe. In Betracht kommen besonders folgende Stellen: 1 Joh. 1—3: „Was von Anfang war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben, von dem Worte des Lebens, ... was wir gesehen und gehört haben, verkünden wir euch“; — 4, 1—3: „Geliebte, glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind; denn es sind viele Lügenpropheten in die Welt ausgegangen. Daran wird der Geist Gottes erkannt: Jeder Geist, welcher bekennt, daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist, ist aus Gott; und jeder Geist, welcher Jesus aufhebt, ist nicht aus Gott, und dies ist der Antichrist, von dem ihr gehört habt, daß er kommt, und schon jetzt ist er in der Welt“; 2 Joh. 7: „Denn viele Verführer sind in die Welt ausgegangen, welche nicht bekennen, daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist. Ein

[1] Vgl. Gildern W. B. Marsh, Messianic Philosophy. London and Edinburgh 1908, 14.

[2] G. Bareille a. a. O. 1487; vgl. auch A. Paulus, Les Juifs et le Messie. IV. Partie: L'idée messianique après Jésus-Christ. Paris 1904, 45 ff.

solcher ist der Verführer und der Antichrist". Da bereits Tertullian[1] die Stelle 1 Joh. 4, 3 gegen die Doketen angewendet und Dionysius von Alexandrien[2] den Text 1 Joh. 1, 1ff. auf diejenigen bezogen hat, welche die Menschwerdung des Herrn leugneten, so „besteht ziemlich allgemeine Übereinstimmung bezüglich der Annahme einer antidoketischen Pointe des Briefes überhaupt"[3]. Indes stößt diese Anschauung auch bei hervorragenden Autoren auf Widerstand. So bemerkt Joh. Ev. Belser[4]: „Zwar werden als von Johannes hier bekämpfte Gegner gewöhnlich in erster Linie oder ausschließlich Doketen angenommen und Gnostiker; aber mit vollendetem Unrecht; der Inhalt des Briefes bietet für diese Auffassung auch nicht einen namhaften Anhaltspunkt." Und zu 1 Joh. 4, 2: πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν bemerkt Belser[5], allem Anschein nach mit vollem Recht: „Wenn man diese Worte übersetzt: Jesus Christus bekennen als im Fleische Erschienenen, wobei ἐν σαρκί betont wäre als Gegensatz zu der Vorstellung eines bloßen Scheinkörpers, und wenn man durch diese Worte den sogen. Doketismus bekämpft findet, so trifft man sicher nicht den Sinn der apostolischen Worte. Dies freilich unterliegt keinem Zweifel, daß der Apostel das Bekenntnis formuliert im ausdrücklichen Gegensatz gegen die Pseudopropheten und ihren Anhang, die wieder vom Christentum abgefallenen Juden oder Antichristen (2, 18). Diese jüdischen Pseudopropheten haben geleugnet, daß in Jesus von Nazareth der Messias oder Christus erschienen sei; sie erklärten, daß sie einen Messias erst erwarten."[6]

[1] De carne Christi 24 (Fr. Oehler, Tertulliani quae supersunt omnia. Tom II. Lipsiae 1854, 463).

[2] Eusebius, H. E. VII, 25, 19 (Ed. Schwartz, Eusebius Werke. 2. Bd. Leipzig 1908, 698).

[3] H. J. Holtzmann, Briefe und Offenbarung des Johannes (Hand-Commentar zum Neuen Testament. 4. Bd. 2. Abt.). 3. neubearbeitete Auflage von W. Bauer. Tübingen 1908, 323. — Nähere Literatur sieh bei Alois Wurm, Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief (Biblische Studien, 8. Bd. 1. Heft), Freiburg i. Br. 1903, 58 f.

[4] Die Briefe des heiligen Johannes. Freiburg 1906, 2. [5] a. a. O. 98.

[6] Vgl. auch Alois Wurm, a. a. O. 23 f.: „Weil nun nach den gefundenen Ergebnissen die Leugnung des im Fleisch gekommenen Jesus Christus dasselbe bedeutet wie die Leugnung Jesu als des Christus oder Gottessohnes, darf auch in 4, 2, 3 der Doketismus nicht gefunden werden. Die gar nicht unwichtige, nächste Konsequenz, die wir also aus unserer Erörterung über die Einheit der christologischen Irrlehre ziehen, ist die, daß keine historisch bekannte Irrlehre, die eine doketische Christologie vertritt, die Ehre beanspruchen darf, vom Apostel Johannes bekämpft worden zu sein."

Sei dem übrigens wie ihm wolle, mag Johannes bereits gegen Doketen polemisiert haben oder nicht, soviel ist jedenfalls sicher, daß der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien den Doketismus als selbständige Erscheinung scharf genug gekennzeichnet hat, um uns in den Stand zu setzen, das allmähliche Entstehen und Werden dieser Irrlehre mit genügender Klarheit zu erkennen und zu verstehen. Wenn der Doketismus zur Zeit der Abfassung der Johannesbriefe noch nicht existierte, so muß er jedenfalls bald, sehr bald nachher aufgetaucht sein. Die Frage, ob es überhaupt möglich war, daß zur Lebenszeit eines Apostels diese sonderbare Theorie von einem nur scheinbaren Weilen Christi in Menschengestalt entstand, wird sich nicht ohne weiteres aprioristisch beantworten lassen. Im letzten Grunde ist es eine Tatsachenfrage. Der psychologische Entstehungsgrund einer Häresie ist eben auch ein Problem, das für spätere Jahrhunderte dunkel und rätselhaft sein kann. Es dürfte deswegen nicht geraten sein, kategorisch zu erklären: „Der die Menschheit Christi leugnende Doketismus konnte erst in einer Zeit entstehen, als es keine Augenzeugen mehr für die Wirklichkeit dieser Menschheit gab.“[1] Und ebenso wäre es nicht zu billigen, wenn man deswegen die Johannesbriefe als nicht johanneisch bezeichnen wollte, weil man in ihnen eine Spitze gegen den Doketismus finden zu müssen glaubt. Wie gesagt, handelt es sich hier in letzter Linie um eine Tatsachenfrage. Und die Tatsachen haben oft ihre eigene Psychologie und gehen ihre eigenen Wege. Der Kampf um die johanneischen Schriften hat in dieser Beziehung große Ähnlichkeit mit dem Streit um die Ignatiusbriefe. Wer mit den langwierigen, nicht immer mit ruhiger Sachlichkeit geführten Untersuchungen über die Echtheit der Ignatianen nur einigermaßen vertraut ist, weiß zur Genüge, daß neben der in den Briefen dargestellten kirchlichen Hierarchie auch die Entwicklung der Häresie als Grund benützt wurde, um die Echtheit zu bestreiten[2]. Und doch wird in der Gegenwart kaum noch ernsthaft — oder wenigstens nur ganz sporadisch — ihre Authen-

[1] Holtzmann-Bauer a. a. O. 323.

[2] Um nur ein einziges Beispiel anzuführen, sei erwähnt Theodor Keim, Rom und das Christenthum (herausgegeben von H. Ziegler). Berlin 1881, 534 f.: „Diese Opposition gegen eine stark gewordene Gnosis, gegen die Gnosis Valentins und Marcions, diese Erhebung des bischöflichen Amtes als strenger Monarchie in der Kirche, konnte nicht in die Zeiten Trajans, in denen nach Hegesipp die Kirche noch reine Jungfrau war, nicht einmal in die Hadrians fallen, sondern frühestens in die Mitte des Jahrhunderts.“

tizität in Frage gestellt. Das sollte Veranlassung bieten, auch bezüglich der Johannesbriefe vorsichtig zu sein. „Ein besonderes Kennzeichen des zweiten Jahrhunderts hat man in den Irrlehrern gesehen, welche der Brief bekämpft. Da sie eine doketische Christologie lehrten, lag es nahe, an die großen Gnostiker des zweiten Jahrhunderts (Basilides, Valentinus, Marcion) und ihren Doketismus zu denken. Aber die eigentümlichen Grundanschauungen dieser Männer werden im ersten Johannesbrief nicht erwähnt; es liegt daher näher, an die Anfänge der Gnosis im Beginn des zweiten Jahrhunderts zu erinnern. Sie treten uns bei den Irrlehrern entgegen, welche Ignatius bekämpft. Diese lehrten von Jesus, daß er nur scheinbar gelitten habe und auferstanden sei (Tr. 10; Sm. 2; 4, 2) und leugneten überhaupt, daß er σαρκοφόρος gewesen sei (Sm. 5, 2)."[1]

§ 9. Entstehungsgrund des Doketismus: Τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ. (Pol. ad Philipp. 7, 1).

Wie ist es nun psychologisch zu erklären, daß eine nach unserem Empfinden so seltsame und unnatürliche Auffassung vom Leben Jesu, wie wir sie im Doketismus verkörpert finden, in christlichen Kreisen entstehen und, wie es scheint, ziemlich weite Verbreitung finden konnte?

Die Leugnung der Wirklichkeit des Lebens, Leidens und Sterbens des Erlösers war nicht durch geschichtliche Bedenken veranlaßt, die Schwierigkeit lag nicht auf historischem, sondern, wenn wir so sagen dürfen, auf spekulativem Gebiete[2]. Ob es

[1] Fritz Barth, Einleitung in das Neue Testament. [2]Gütersloh 1911, 330f.

[2] R. Knopf (Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen 1905, 338) hat den Gedanken ausgesprochen, „daß an einer Reihe von wichtigen Einzelpunkten die Gnosis dem schlichten Manne nichts anderes zu verkünden schien, als was in den Gemeinden auch verkündet wurde. Die Gnosis lehrte einen Christus, der einen Scheinleib hat und nicht wirklich ißt, trinkt, leidet und stirbt; in der Gemeinde sprach man von dem Christus, der mitten durch die Schar seiner Feinde hindurchging, ohne daß sie ihn greifen konnten (Jh. 8, 59; 10, 39), man erzählte von dem Christus, der bei der Annagelung an das Kreuz in Schweigen verharrte, wie wenn er keinen Schmerz empfände, der vor dem Tode laut aufschreiend sprach: Meine Kraft, meine Kraft, du hast mich verlassen (Ev. Petr. 16 und 19)." Knopf fügt in Anmerkung bei: „Natürlich hat das antignostische Johannesevangelium diese Aussage nicht im entferntesten doketisch verstanden, Jesus kann nicht gegriffen und gesteinigt werden, weil seine Stunde noch nicht gekommen ist (7, 30; 8, 20), aber wie leicht konnten Stellen wie die angegebenen doketisch interpretiert werden! Vgl. auch Lk. 4, 30." Es ist möglich, daß die Doketen zur Begründung ihrer Theorie mit derartigen Argumenten operierten. Positive Anhaltspunkte lassen sich hiefür jedoch nicht finden.

freilich richtig ist, die Entstehung des Doketismus in ursächlichen Zusammenhang zu bringen mit dem gnostisch-dualistischen Gedanken, die Materie sei in sich schlecht, sei Sitz des Bösen[1], und darum sei die Incarnation im christlichen Sinne, diese innigste Verbindung göttlicher und menschlicher Natur, unvereinbar mit der Erhabenheit und Heiligkeit göttlichen Wesens; ob diese Auffassung den eigentlich wirksamen Entstehungsgrund des Doketismus richtig angibt, darf oder muß man vielleicht etwas in Zweifel ziehen. Wenigstens müßte es sehr auffallend erscheinen, daß Ignatius, der doch als einer der ersten und entschiedensten Vorkämpfer gegenüber dem Doketismus zu gelten hat, in seiner Polemik nie auf den Gedanken Rücksicht nimmt, die Materie sei Sitz des Bösen. Zwar betont er scharf und entschieden die scheinlose Wirklichkeit des gesamten Lebens Christi, auch der Geburt, aber eigentliche Beweise führt er nur dann an, wenn es sich um das Sterben

[1] H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. I. Leipzig 1912, 258: „Der Doketismus hatte seinen Ursprung in der Lehre von der Materie. Da die Materie als böse angesehen wurde, konnte Christus einen fleischlichen Leib nicht gehabt haben; nur ein geistiges Wesen konnte das Erlösungswerk vollbringen." Vgl. Küpper in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon. 2. Aufl. Bd. III S. 1919: „Da nämlich der Gnosticismus die Materie für den Sitz des Bösen hielt, so konnte er die Incarnation im christlichen Sinn nicht annehmen." — Hergenröther-Kirsch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. I[4] Freiburg 1902, 108: „Vielleicht ging der Irrtum aus der Meinung hervor, die Sündelosigkeit des Herrn lasse sich nicht gut mit der Leiblichkeit vereinigen". — G. Bareille in Dictionnaire de Théologie catholique. Tome IV. Paris 1908, 1485: „Ils partaient de ce faux postulat que la matière est d'essence mauvaise, cause du péché. Impossible dès lors de concevoir que Dieu, la sainteté même, ait pu entrer en contact immédiat avec elle, soit pour la créer soit pour racheter l'humanité. L'union réelle de la nature divine avec la nature humaine dans la personne du Christ, telle que l'enseignait le christianisme, était donc à répousser. Ni l'incarnation, ni la rédemption, au sens de la religion nouvelle, n'étaient admissibles; on regardait comme une chose inconcevable que le Sauveur, de qualité supérieure et même divine, ait pu naître comme un homme, manger et boire comme un homme, souffrir et mourir comme un homme." — P. Olivier de Gand, La doctrine christologique de Saint Ignace, in Études Franciscaines, Paris 9e année, tome XVII, Mai 1907, pag. 469: „D'après cette doctrine, il est donc impossible à Dieu, qui est essentiellement lumière et sainteté, de s'unir hypostatiquement à la matière plongée dans le mal." — Otto Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums. [2]München 1907, 218: „Daß den Gnostikern — (wie aus S. 227 des nämlichen Werkes hervorgeht, hat Pfleiderer auch den Doketismus der Ignatiusbriefe im Auge) — an der Menschheit Christi nichts gelegen war, hing übrigens zusammen mit ihrer allgemeinen Verachtung der sinnlichen Welt, die sie als den ausschließlichen Gegensatz zur geistigen und als die Quelle alles Übels betrachteten."

Christi handelt. Seine Argumente beziehen sich nie auf die Tatsache oder besser gesagt auf den Moment der Menschwerdung, sondern stets auf den Tod Christi am Kreuze. Darum drängt sich unwillkürlich die Vermutung auf, der Doketismus ist nicht die Frucht einer auf falscher Voraussetzung beruhenden Spekulation oder Reflexion über das Geheimnis der Inkarnation, im engeren Sinne als Akt der Menschwerdung, als Verbindung göttlicher und menschlicher Natur gefaßt, sondern die Folge einer auf alten, in mancher Beziehung leicht verständlichen Vorurteilen beruhenden Abneigung des Menschengeistes gegen einen leidenden Gottessohn, gegen einen sterbenden Gott. Deswegen soll nicht in Abrede gestellt werden, daß später auch andere, namentlich philosophische Erwägungen zugunsten des Doketismus geltend gemacht wurden, wie auch nicht behauptet werden kann, daß die von Ignatius bekämpften Irrlehrer sich auf die Leugnung des Kreuztodes Christi beschränkt haben. Sie zogen das ganze Leben des Erlösers in Zweifel[1]. Für uns handelt es sich jetzt um den Kern- und Ausgangspunkt des Doketismus. Und darüber bieten nicht die späteren gnostischen Systeme, sondern die ignatianischen Briefe primären Aufschluß. Der in den Ignatiusbriefen bekämpfte Doketismus ist nicht identisch mit dem Doketismus der gnostischen Schulhäupter[2], wenn er auch als Vorläufer derselben zu betrachten ist[3]. Besonders wäre es unrichtig, wenn man die in den Ignatiusbriefen bekämpfte Häresie als Dualismus, als dualistischen Doke-

[1] In dieser Beziehung hat H. Weinel (Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums. Grundriß der theologischen Wissenschaften. 19. Abt. Tübingen 1911, 524 f.) sicherlich recht, wenn er sagt: „Nicht bloß um den Leidensgedanken hat man mit der Gnosis gerungen, der Gegensatz reichte weiter. Wir können zwar den gnostischen Heiland der im neuen Testament bekämpften „Irrlehrer" nur noch indirekt erkennen; aber wir sehen trotzdem, daß er im wesentlichen die Züge an sich trägt, die er nachher auch in dem helleren Licht der Polemik der Kirchenväter an sich trägt. Es handelt sich in diesem Kampf einerseits um die menschliche Natur des Christus, anderseits um seine Stellung unter den Himmelswesen. Die Gnostiker lassen ihn nur als einen unter den Äonen gelten, die sie zur Vermittlung der ungeheuren Kluft zwischen Gott und Welt einschieben, finden es aber seiner göttlichen Natur nicht angemessen, daß er wirklich Mensch geworden, wie ein anderes Menschenkind aus dem Weibe geboren und wirklich gestorben sei."

[2] Vgl. Theodor Zahn, Ignatius von Antiochien. Gotha 1873, 385—399.

[3] „The earliest form of Gnosticism, so far as we can trace its development in chronological order, seems to have been pure and simple Docetism." Henry Longueville Mansel, The Gnostic Heresies of the first and second centuries. London 1875, 127.

tismus ansprechen wollte. Es entspricht keineswegs den Tatsachen, wenn man geltend macht, daß Ignatius „mit seiner Vorstellung von dem Gott und Christus gegenüberstehenden Herrscher dieser Welt (Eph. 19) sich von Marcions Unterscheidung zwischen dem guten Gott und dem Schöpfergott nur wenig entfernte“[1]. Nicht von dem ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου, sondern von Jesus Christus sagt Ignatius: εἶπεν, καὶ ἐγένετο (Eph. 15, 1; vgl. Ps. 32, 9; 148, 5; Judith 16, 17).

Versuchen wir nun unsere These über den Entstehungsgrund des von Ignatius bekämpften Doketismus einläßlicher zu begründen.

Markant und präzis hat der Völkerapostel Paulus den scharfen Gegensatz zwischen Christentum einerseits, Judentum und Heidentum anderseits ausgedrückt mit den Worten: „Wir verkünden Jesus den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, den Berufenen dagegen, Juden sowohl als Griechen, Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor. 1, 23 f.). „Das Wort vom Kreuze ist zwar denen, die verloren gehen, Torheit; denen aber, die selig werden, das ist uns, ist es Gottes Kraft“ (1 Kor. 1, 18)[2].

Heidentum und Judentum stehen also nach den Worten des heiligen Paulus dem Kreuze feindlich gegenüber: Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρία.

---

[1] Daniel Völter, Polykarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebenen Briefe neu untersucht. Leiden 1910, 129.

[2] Vielleicht hatte ehedem auch den Saulus gerade das Ärgernis des Kreuzes zum blutigen Verfolger des jungen Christentums gemacht und ihm den Eintritt in die Kirche am meisten erschwert. Vgl. H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Tübingen 1911, 280 f.: „Und warum konnte er (sc. Paulus) nicht auf die Seite der Christen treten? Er hat es uns selbst gesagt: es war das Ärgernis des Kreuzes, das ihn abstieß 1 Kor. 1, 23. ‚Ärgernis‘ (σκάνδαλον) heißt: eine Versuchung, ein Anstoß, in Sünde zu fallen, das Edelste zu verlieren. Der Messias der Juden — ein gehängter Verbrecher! War Jesus der Messias, wie seine Jünger verkündigten, so stürzte das ganze Gesetz zusammen; denn es verfluchte jeden, der am Holze hing Deut. 21, 23. Das war es, was ihn zum Verfolger gemacht hatte. Christus, der Fels des Anstoßes und des Strauchelns (Röm. 9, 33; Jes. 8, 14), er ist nach seinem Urteil ebenso für das Judenvolk als Ganzes das große Hindernis gewesen, die Gottesgerechtigkeit anzunehmen und von den fruchtlosen Bemühungen nach eigener Gerechtigkeit zu lassen. Aus dieser Tatsache, daß hier der Widerstand des Paulus lag, ist also allein (?) zu erklären, warum Paulus ausdrückliche Theorien über die Frage bildet: Warum mußte Jesus sterben? warum mußte er am Kreuze sterben?“

1. Stellung des Judentums zum Kreuz.

Was das Judentum betrifft, so war es in erster Linie der Messiasglaube und die Messiasauffassung, wodurch die Juden in feindlichen Gegensatz zum Kreuze des Erlösers gewissermaßen gedrängt wurden. Das Judenvolk erwartete einen Messias mit inniger Sehnsucht, aber einen glorreich triumphierenden, nicht einen leidenden Messias, vor allem nicht einen solchen, der des schimpflichen Kreuztodes sterben sollte. Die Predigt von dem Kreuztod des Messias schien den Juden ungeheuerlich, ja dünkte ihnen geradezu Gotteslästerung zu sein. „Der Messias sowohl des pharisäischen als auch des hellenistischen Judentums war ein Nationalheros, der das jüdische Volk aus allen Enden und Ecken der Erde sammeln, es in die Heimat zurückführen und alle übrigen Nationen zur Anerkennung und Anbetung des Gottes Israels bringen werde."[1] Mit dieser Auffassung schien es unvereinbar zu sein, daß dieser Messias am Kreuze starb, arm und verlassen wie das elendeste der Menschenkinder. Das war der Gegensatz zu schroff. Es ist darum leicht zu verstehen, wenn in Justins Dialog mit Tryphon berichtet wird, die Juden wollten nicht an Jesus Christus glauben und nichts von ihm wissen, weil er gekreuzigt worden sei. Überhaupt illustriert dieser Dialog mit Tryphon ganz vorzüglich die Stimmung der Juden gegen das Kreuz. Deswegen dürfen wir ihn hier nicht ganz übergehen. Er ist zwar einige Jahrzehnte nach Ignatius geschrieben, stimmt aber so getreu mit dem überein, was vor Ignatius die heiligen Schriften der Bibel über „das Ärgernis des Kreuzes" berichtet haben, daß wir daraus wichtige Schlüsse auf die ignatianische Zeit selbst ziehen können. Auch im Dialog mit Tryphon „erwarten die Wortführer des Judentums einen glorreichen Davidsproß; von einem gekreuzigten, mit dem ‚Fluch des Gesetzes beladenen' Messias aber wollen sie nichts wissen. Darum erwidert auch Tryphon, wo Justin die auf

[1] M. Freimann, Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 55. Jahrg. (Neue Folge 19. Jahrg.), Heft 9/10 1911, 574. „Die Vorstellung von einem leidenden Messias war den obersten und mittleren Schichten des jüdischen Volkes niemals geläufig, man stand hier der einschlägigen Prophezeiung des Deuterojesaia kühl gegenüber und in den Kreisen der Schriftgelehrten beschäftigte man sich mit ihr erst, wenn man von christlicher Seite auf sie gedrängt wurde, um sie dann auf das jüdische Volk, insbesondere auf die Diaspora zu deuten. (Vgl. Orig. c. Cels. I, 55)." a. a. O.

den Messias bezüglichen Stellen bei Daniel ins Treffen führt: ‚Diese und ähnliche Weissagungen zwingen uns, einen im hellen Glanze erscheinenden, erhabenen Menschensohn zu erwarten, der von dem Alten der Tage ein ewiges Reich empfangen wird. Euer sogenannter Christus aber war verachtet und ungeehrt, so daß er ein durch das Gesetz Gottes gänzliche Verwerfung herbeiführendes Urteil, den Kreuzestod erleiden mußte' (c. 32)[1]. Und selbst wo Tryphon zugibt, daß der Messias nach dem Ausspruche des Propheten leiden werde, will er nimmer glauben, daß er den schimpflichen Kreuzestod werde sterben müssen. Eine solche Auslegung empörte ihn in tiefster Seele. ‚Du weißt wohl', sagt er zu Justin[2], ‚daß unser ganzes Volk einen Christ erwartet. Daß nun alle Schriften, die du angeführt, sich auf ihn beziehen, geben wir zu. Auch den Namen Jesus, den schon der Sohn Nuns führte, trägt er nach meinem Bedünken mit Recht. Allein daß der Christ auf eine so schimpfliche Weise gekreuzigt werden mußte, das können wir noch nicht begreifen. Heißt es doch im Gesetz: Der Gekreuzigte ist verflucht. Die Schrift predigt zwar deutlich von einem Christus, der Leiden ertragen muß; wir wünschen jedoch zu vernehmen, ob du beweisen kannst, daß er die im Gesetz mit dem Fluche belegten Leiden erdulden mußte. Daß er leiden und wie ein Schaf werde hingeführt werden, wissen wir bereits; beweise uns nun, daß er gekreuzigt werden und einen entehrenden und

---

[1] Καὶ ὁ Τρύφων παυσαμένου μου εἶπεν· Ὦ ἄνθρωπε, αὗται ἡμᾶς αἱ γραφαὶ καὶ τοιαῦται ἔνδοξον καὶ μέγαν ἀναμένειν τὸν παρὰ τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ὡς υἱὸν ἀνθρώπου παραλαμβάνοντα τὴν αἰώνιον βασιλείαν ἀναγκάζουσιν· οὗτος δὲ ὁ ὑμέτερος λεγόμενος Χριστὸς ἄτιμος καὶ ἄδοξος γέγονεν, ὡς καὶ τῇ ἐσχάτῃ κατάρᾳ τῇ ἐν τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ περιπεσεῖν· ἐσταυρώθη γάρ. Justini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia. Ed. Otto, I, 2 (Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi. II). ³Jenae 1877, 106.

[2] Καὶ ὁ Τρύφων· Εὖ ἴσθι, ἔφη, ὅτι καὶ πᾶν τὸ γένος ἡμῶν τὸν Χριστὸν ἐκδέχεται, καὶ ὅτι πᾶσαι αἱ γραφαί, ἃς ἔφης, εἰς αὐτὸν εἴρηνται, ὁμολογοῦμεν· καὶ ὅτι τὸ Ἰησοῦς ὄνομα δεδυσώπηκέ με, τῷ τοῦ Ναυῆ υἱῷ ἐπικληθέν, ἐνδοτικῶς ἔχειν καὶ πρὸς τοῦτο, καὶ τοῦτό φημι. Εἰ δὲ καὶ ἀτίμως οὕτως σταυρωθῆναι τὸν Χριστόν, ἀποροῦμεν· ἐπικατάρατος γὰρ ὁ σταυρούμενος ἐν τῷ νόμῳ λέγεται εἶναι· ὥστε πρὸς τοῦτο ἀκμὴν δυσπείστως ἔχω. Παθητὸν μὲν τὸν Χριστὸν ὅτι αἱ γραφαὶ κηρύσσουσι, φανερόν ἐστιν· εἰ δὲ διὰ τοῦ ἐν τῷ νόμῳ κεκατηραμένου πάθους, βουλόμεθα μαθεῖν, εἰ ἔχεις καὶ περὶ τούτου ἀποδεῖξαι (c. 89. Otto a. a. O. 326). — Καὶ ἡμᾶς οὖν, ἔφη, προβίβασον ἐκ τῶν γραφῶν, ἵνα σοι πεισθῶμεν καὶ ἡμεῖς. Παθεῖν μὲν γὰρ καὶ ὡς πρόβατον ἀχθήσεσθαι οἴδαμεν· εἰ δὲ καὶ σταυρωθῆναι καὶ οὕτως αἰσχρῶς καὶ ἀτίμως ἀποθανεῖν διὰ τοῦ κεκατηραμένου ἐν τῷ νόμῳ θανάτου, ἀπόδειξον ἡμῖν· ἡμεῖς γὰρ οὐδ' εἰς ἔννοιαν τούτου ἐλθεῖν δυνάμεθα. (c. 90. Otto 328).

schändlichen Tod sterben mußte. Denn das vermögen wir nicht einzusehen.'"[1]

Die nämliche Erscheinung, die wir in der Zeit nach Ignatius beobachten können, vermögen wir auch vor Ignatius zu konstatieren.

Aus der Geschichte der heiligen Evangelien ist bekannt, welche Enttäuschung und stürmische Erregung es im Apostelkollegium hervorrief, als Jesus Christus zum erstenmal klar und bestimmt erklärte: „Der Menschensohn muß vieles leiden, von den Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten verworfen und getötet werden" (Lk. 9, 22; vgl. Mt. 16, 21ff.; Mk. 8, 31ff.). Diese Leidensweissagung traf die Apostel wie ein Blitz aus heiterem Himmel. So etwas hatten sie nicht erwartet; an diese Möglichkeit hatten sie nie gedacht. Wenngleich die heftige Erregung und Unruhe der Apostel nach dieser Erklärung des Herrn psychologisch zu verstehen und zu erklären ist als die in gewissem Sinne notwendige und selbstverständliche Folge einer ganz unerwarteten Mitteilung, so ist sie doch symptomatisch und zeigt, wie wenig das jüdische Volk und ebenso das Apostelkollegium mit dem Gedanken vertraut waren, der Messias werde leiden müssen. Der heilige Petrus, der in seinem ungestümen Eifer stets die innersten Gedanken seiner Seele unverhohlen zum Ausdruck brachte, gibt auch bei dieser Gelegenheit mit aller nur wünschenswerten Klarheit den Eindruck wieder, den diese Worte Christi auf ihn und wohl auch auf die übrigen Apostel machten. „Petrus nahm ihn zu sich und fing an, es ihm zu verweisen und sprach: ‚Das sei ferne von dir, Herr, das wird dir nicht widerfahren'" (Mt. 16, 22). Obwohl der Erlöser durch die vielleicht unmittelbar auf den eben erwähnten Vorgang folgende ‚Verklärung' wenigstens die drei hervorragendsten Apostel zu einem besseren Verständnis seines Leidens vorzubereiten und durch die Zeugenschaft des Moses und Elias sie darüber zu belehren versucht hatte, daß sein Leiden durch die alttestamentlichen

[1] Freimann a. a. O. 575 f. Vgl. auch Altercatio Simonis et Theophili VI, 22. Adolf Harnack, Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. 1. Bd. 3. Heft). Leipzig 1883, 28 f., 53 f., 93 f. — Cfr. Hieronymus, Lib. II in epist. ad Galatas, cap. 3 (Migne, P. L. 26, 387). Hier werden die verschiedenen Erklärungen von Gal. 3, 13 f. (Maledictus omnis, qui pendet in ligno) angeführt, worauf Hieronymus hinzufügt: „Haec idcirco congessimus, quia famosissima quaestio est, et nobis soleat a Judaeis pro infamia objici, quod Salvator noster et Dominus sub Dei fuerit maledicto."

Weissagungen gefordert sei[1], so mußte er doch kurz vor seinem Tode noch erklären: „Ihr alle werdet in dieser Nacht an mir Ärgernis nehmen“ (σκανδαλισθήσεσθε Mt. 26, 31). Als die Katastrophe hereinbrach, zeigte sich in drastischer Weise, daß Jesus Christus schon im voraus die Situation klar überschaut hatte. Die tiefe Niedergeschlagenheit, welche alle Anhänger Christi befiel, wird am besten charakterisiert durch die anschauliche Schilderung der wehmütigen Stimmung der beiden Emmausjünger:[2] „Die Hohenpriester und unsere Vorsteher haben ihn der Verurteilung zum Tode überliefert und ihn gekreuzigt. Wir aber hofften, daß er es sei, der Israel erlösen werde“ (Lk. 24, 20f.)

Das Kreuz Christi war also den Juden in erster Linie deswegen ein Ärgernis, weil sie nicht glauben mochten, daß der Messias eines solch schimpflichen Todes werde sterben müssen. Dazu kam aber noch ein weiteres, und zwar überaus wichtiges und bedeutungsvolles Moment: Jesus Christus behauptete nicht bloß der von den Propheten verheißene Messias, sondern auch Sohn Gottes zu sein. Und gerade der letztere Punkt stand bei der Verurteilung des Erlösers im Vordergrund des Interesses, weit mehr als der Messiasgedanke, der freilich auch beim ganzen Verhör eine wichtige Rolle spielte und in den verschiedensten Wendungen immer wiederkehrte. Die entscheidende Frage an den angeklagten Heiland seitens des Hohenpriesters lautete: „Ich beschwöre dich bei Gott dem Lebendigen, daß du uns sagest, ob du Christus, der Sohn Gottes bist!“ (Mt. 26, 63). Feierlich ernst antwortet darauf der Heiland: „Du hast es gesagt! Ich sage euch aber: Von nun an werdet ihr den Menschensohn sehen, sitzend zur Rechten der Kraft Gottes, und kommend auf den Wolken des Himmels“ (Mt. 26, 64). Mit diesen Worten hat Jesus sich selbst das Todesurteil gesprochen. „Da zerriß der Hohepriester seine Kleider und sprach: Er hat Gott gelästert! Was haben wir noch Zeugen nötig? Siehe, nun habt ihr die Gotteslästerung gehört. Was dünket euch? Sie aber antworteten und sprachen: Er ist des Todes schuldig“ (Mt. 26, 65f.). Und als Pilatus erklären mußte, er finde keine Schuld an Jesus, da antworteten die Juden: „Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetze muß er sterben; denn er hat sich zum Sohne Gottes gemacht“ (Joh. 19, 7). Das Unglaubliche geschah. Der römische Landpfleger Pontius Pilatus ließ sich

[1] ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ. Lk. 9, 31.
[2] ἐστάθησαν σκύθρωποι Lk. 24, 17.

von der aufgeregten Menge des Judenvolkes dazu drängen, Jesus Christus zum Kreuztode zu verurteilen. Nun mußte es sich aber nach der Auffassung der Israeliten auch entscheiden, ob der Verurteilte wirklich das war, als was er sich bezeichnete, der Sohn Gottes. Sie hielten es für absolut ausgeschlossen, daß der Sohn Gottes am Kreuze sterbe. Starb darum Jesus Christus am Kreuze, so schien der endgültige Beweis geliefert, daß er nicht Sohn Gottes sei. Von diesem Gesichtspunkte aus ist der unsäglich bittere Hohn und Spott der Juden unter dem Kreuze, wenn auch nicht zu entschuldigen, so doch zu erklären. Vgl. Mt. 27, 39—45: „Die Vorübergehenden aber lästerten ihn, schüttelten ihre Köpfe und sprachen: Ha, du, der du den Tempel Gottes abbrichst und ihn in drei Tagen wieder aufbauest, hilf dir selbst; wenn du der Sohn Gottes bist, steige herab von dem Kreuze! Gleicherweise höhnten auch die Hohenpriester, samt den Schriftgelehrten und Ältesten, und sprachen: Andern hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen. Ist er der König von Israel, so steige er nun herab vom Kreuze und wir glauben ihm. Er vertraute auf Gott, er befreie ihn nun, wenn er ein Wohlgefallen an ihm hat; denn er sagte ja: Ich bin Gottes Sohn! Dasselbe warfen ihm auch die Räuber vor, die mit ihm gekreuzigt worden waren". — Wie sehr die Frage nach der Gottessohnschaft Christi bei der Kreuzigung im Mittelpunkt des Interesses steht, geht aus den Worten des Hauptmanns hervor: „Wahrlich, dieser war Gottes Sohn!" (Mt. 27, 54).

Der Hauptmann war nicht der einzige, dem diese Erkenntnis aufdämmerte. (Vgl. Mt. 27, 54). Aber die Juden in ihrer weitaus überwiegenden Mehrheit konnten sich nicht zu diesem Glaubensbekenntnis erschwingen. Die ernsten vorwurfsvollen Worte, die der Auferstandene an die Emmausjünger richtete: „O ihr Unverständigen, wie schwer kommt es euch an, alles zu glauben, was die Propheten geredet haben" (Lk. 24, 25) können ebensowohl aufgefaßt werden als eine Anklage des verworfenen Messias an das gesamte jüdische Volk. Obwohl die Propheten in mehr oder weniger bestimmten und klaren Weissagungen angedeutet hatten, daß der kommende Messias leiden werde, ist es doch unzweifelhaft wahr, daß die Juden in ihrer überwiegend großen Mehrzahl einen leidenden oder gar am schimpflichen Kreuzesholze sterbenden Erlöser nicht erwarteten. Und mit dem Gedanken, daß der Sohn Gottes am Kreuze gestorben sei, konnten sie sich erst recht nicht aussöhnen. Als es daher den Feinden Christi gelungen war, den

verhaßten Nazarener ans Kreuz zu schlagen, da schien dieser vollständig und endgültig besiegt. Wohl fast allgemein wird man damals in Jerusalem gemeint haben, nun sei die Sache Christi unrettbar verloren. Nicht bloß die ausgesprochenen Hasser Christi, sondern alle seine schwankenden und sogar die meisten seiner entschiedensten Anhänger werden dem Argumente zugestimmt haben: Wenn er der Sohn Gottes wäre, dann müßte er vom Kreuze herabsteigen. Man hielt es absolut für unmöglich, daß der Messias und Sohn Gottes wie ein Verbrecher am Kreuze sterben sollte.

2. Standpunkt des Heidentums.

In demselben oder vielleicht noch höherem Maß als das Judentum, stand das Heidentum dem Kreuz, dem gekreuzigten Gottessohn, feindlich gegenüber. Das Wort des heiligen Paulus: „Den Heiden ist die Predigt vom gekreuzigten Christus Torheit" ist ein Beweis dafür, daß das Heidentum von Anfang an den Standpunkt einnahm, den später Celsus mit so bitterem Spott zum Ausdrucke brachte, indem er höhnend fragte: „Wenn nicht früher, warum offenbart Jesus nicht wenigstens jetzt seine Gottheit, warum befreit er sich nicht aus dieser Schmach, warum rächt er nicht das frevelhafte Unrecht, das an ihm und seinem Vater begangen wird?"[1] Der treffliche Kommentar des heiligen Chrysostomus zu 1 Kor. 1, 18—20 umschreibt in meisterhafter Weise den Gedanken, welchen der heilige Paulus nach seiner Weise, zwar klar und präzis, aber mit kurzen Worten wiedergab. „Wenn ich sage: Christus ist gekreuzigt worden, so fragt der Heide: Wie reimt sich das mit der Vernunft? Sich selber hat er nicht geholfen, als er am Kreuze hing, obwohl er damals dazu aufgefordert wurde; wie ist er dann auferstanden und hat anderen geholfen? Denn wenn er dies könnte, so hätte er es vor seinem Tode tun sollen (denn das sagten ja auch die Juden): da er sich selbst nicht geholfen hat, wie hat er denn anderen helfen können? Das ist vernunftwidrig."[2] Diese Worte sind nichts anderes als eine Um-

[1] Origenes contr. Cels. II, 35: Τί οὐκ εἰ μὴ πρόσθεν ἀλλὰ νῦν γοῦν θεῖόν τι ἐπιδείκνυται καὶ τῆς αἰσχύνης ταύτης ἑαυτὸν ῥύεται καὶ τοὺς ὑβρίζοντας εἰς ἑαυτόν τε καὶ τὸν πατέρα δικαιοῖ; Paul Koetschau, Origenes Werke. 1. Bd. Leipzig 1899, 161.

[2] In epist. I ad Cor. hom. IV. Migne, P. Gr. 61, 31. Die deutsche Übersetzung ist angegeben nach Joh. Chrys. Mitterrutzner, Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Homilien über den ersten Brief an die Korinther, aus dem Urtexte übersetzt. Kempten 1881, 55.

schreibung des paulinischen Ausdruckes μωρία. Es ist deswegen kein Anachronismus, wenn wir sagen, zur Zeit des heiligen Paulus — und wir dürfen hinzufügen, zur Zeit des heiligen Ignatius — hatten die Heiden die nämliche Auffassung vom Kreuze wie zur Zeit eines Celsus oder Chrysostomus. Hier darf auch erinnert werden an ein Wort in Justins Apologie an Kaiser Antoninus Pius c. 13: Ἐνταῦθα γὰρ μανίαν ἡμῶν καταφαίνονται, δευτέραν χώραν μετὰ τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὄντα θεὸν καὶ γεννήτορα τῶν ἁπάντων ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι διδόναι ἡμᾶς λέγοντες, ἀγνοοῦντες τὸ ἐν τούτῳ μυστήριον, ᾧ προσέχειν ὑμᾶς ἐξηγουμένων ἡμῶν προτρεπόμεθα[1].

Heidentum und Judentum sind also einig in der Verwerfung des Kreuzes. Ein am Kreuze sterbender Gott oder Gottessohn schien ihnen ein unlösbarer Widerspruch zu sein, nicht bloß ein unfaßbares Geheimnis, sondern geradezu eine absolute Unmöglichkeit, ein Ärgernis, eine Torheit. Und gerade das Kreuz betrachteten die Christen als das Charakteristische ihrer Lehre über Christus: τοῦτό ἐστι τὸ χαρακτηρίζον αὐτόν[2], als die große fundamentale Wahrheit ihres Glaubenssystems, als den Kern und Mittelpunkt der „frohen Botschaft“: Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστιν (1. Kor. 1, 18). Ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν (1. Kor. 1, 23 f.).

Hiemit haben wir den Schlüssel zum Verständnis des in den ignatianischen Briefen bekämpften Doketismus gefunden. Fast den nämlichen Gedanken, den Paulus verwertet, um den Gegensatz zwischen Christentum einerseits, Judentum und Heidentum anderseits zu kennzeichnen, benützt Ignatius, um den Kontrast zu markieren zwischen Gläubigen und Ungläubigen: Περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὅ ἐστιν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος (Eph. 18, 1). Und wen meint Ignatius mit der Bezeichnung „Ungläubige“? Wie aus der starken Betonung der christlichen Heilstatsachen im unmittelbar folgenden Text des nämlichen Kapitels hervorgeht, sind diese ἀπιστοῦντες identisch mit den ἄπιστοι in Tr. 10, 1; Sm. 2, 1; 5, 3, welche behaupteten, Christus habe nur zum Scheine gelitten: ἄπιστοί τινες

[1] Otto, Justini opera I, 1. [3]Jenae 1876, 42.
[2] Justin, Dial. c. Tryph. c. 89 (Otto I, 2. S. 329).

λέγουσιν, τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι (Sm. 2, 1). Mit anderen Worten, diese „Ungläubigen" sind Doketen[1]. Wir sehen somit die interessante Tatsache, daß auch den Doketen das Kreuz ein σκάνδαλον, ein Ärgernis, war.

Untersuchen wir jetzt die Frage: Inwiefern hat das „Ärgernis des Kreuzes" diese Christen veranlaßt, über Christus doketisch zu denken?

3. Das „Ärgernis des Kreuzes" (Gal. 5, 11) führte zum Doketismus (Phld. 8, 2).

Es ist erklärlich, daß in damaliger Zeit die Polemik der Christen mit Andersdenkenden und Andersgläubigen sich oft um die Frage gedreht hat: εἰ παθητὸς ὁ Χριστός (Act. 26, 23). Die Juden speziell scheinen immer geltend gemacht zu haben, das Alte Testament deute nicht auf einen leidenden Messias hin, widerspreche vielmehr einer derartigen Auffassung. Προβίβασον ἐκ τῶν γραφῶν[2] werden die Christen gar oftmals bei Disputationen mit Juden haben hören müssen, wie es Justin im Dialog mit Tryphon typisch dargestellt hat: Καὶ ἡμᾶς οὖν, ἔφη, προβίβασον ἐκ τῶν γραφῶν, ἵνα σοι πεισθῶμεν καὶ ἡμεῖς. Dasselbe Argument, das judaisierende Christen dem heiligen Ignatius von Antiochien gegenüber angewendet, haben jedenfalls die Juden den Christen gegenüber sehr oft gebraucht, indem sie erklärten: „Wenn ich es nicht in den Urkunden des Alten Testamentes finde, glaube ich es nicht, auch wenn das Evangelium es berichtet"[3] (Phld. 8, 2). Demgegenüber mußten die

[1] Lightfoot (Part II. Vol. II. S. 74) bemerkt zu Eph. 18, 1: „A reminiscence of 1 Cor. 1, 18. 23, 24; comp. Gal. 5, 11. The Cross was still a stumblingblock, as it had been in the Apostolic age; but the persons who stumbled at it were different. The stumblers, to whom Ignatius seems especially to allude in σκάνδαλον here, are the Docetics."

[2] Dial. c. Tryph. c. 90 (Otto 328).

[3] Ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (wenn ich es im Evangelium finde), οὐ πιστεύω. So Lightfoot a. h. l.: „Unless I find it in the archives, I do not believe it (because it appears) in the Gospel." Ähnlich v. d. Goltz, Ignatius 80: „Was aus dem alten Testamente nicht belegt werden kann, ist nicht Gottes Wort und ich glaube es nicht, wenn das Evangelium es verkündet." Vgl. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. II, I 393; Lehrbuch der Dogmengeschichte, I⁴ (1909) 251 Anm.; A. Stahl, Patristische Untersuchungen, Leipzig 1901, 222 (liest jedoch ἀρχαίοις wie auch Hilgenfeld, Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria, Berolini 1902, 298 sq.); Kattenbusch, Das apostolische Symbol, 2. Bd., Leipzig 1900, 312 f. (übersetzt jedoch: „glaube ich nicht an das Evangelium", was in Anbetracht der seltenen Konstruktion πιστεύειν ἔν τινι wohl

Christen bei der Verteidigung ihres Glaubens vor allem darauf ihr Augenmerk richten, daß ihnen der Nachweis gelang, in den heiligen Urkunden des Alten Testamentes seien bereits die Leidensschicksale Jesu Christi mit unverkennbarer Deutlichkeit in klaren Zügen gezeichnet. Die Antwort der Christen mußte immer lauten können: γέγραπται. Anders konnten sie den Gegner nicht überzeugen und gewinnen. Darum betont Paulus (Act. 26, 22f.) in seiner Verteidigungsrede vor dem König Agrippa, er habe bei Erörterung der Frage, εἰ παθητὸς ὁ Χριστός nichts anderes vorgetragen und gelehrt als das, was Moses und die Propheten vorhergesehen und vorhergesagt haben: οὐδὲν ἐκτὸς λέγων ὧν τε οἱ προφῆται ἐλάλησαν μελλόντων γίνεσθαι καὶ Μωϋσῆς. Darum weisen die Evangelisten gerade bei der Leidensgeschichte des Herrn mit besonderer Vorliebe immer darauf hin, das alles sei geschehen, damit die Schriften der Pro-

kaum als richtig bezeichnet werden darf; vgl. Zahn, Ignatius 379). — Manche Autoren wollen unter ἀρχεῖα das Neue Testament verstehen und fassen dann ἐν τῷ εὐαγγελίῳ als Apposition zu ἐν τοῖς ἀρχείοις (nisi invenero in archivis, hoc est in evangelio, non credo). So Zahn, Ignatius 378f.; Funk a. h. l.; Joh. Ev. Belser, Einleitung in das Neue Testament, ²Freiburg 1905, 709f; P. Hilarin Felder, O. M. Cap., Jesus Christus, I, Das Bewußtsein Jesu, Paderborn 1911, 59f.; Lelong, Les Pères Apostoliques III, Paris 1910. 77 (Je ne crois qu'à ce que je trouve dans nos archives, c'est-à-dire dans l'évangile). Diese Ansicht dürfte jedoch dem Zusammenhang nicht ganz gerecht werden. Wie die nachfolgenden Worte des Ignatius (τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ) beweisen, handelt es sich bei der ganzen Angelegenheit um die alte Streitfrage des Kreuztodes Christi, überhaupt, der ganzen durch den Doketismus bedingten Zeitlage entsprechend, um die Frage, ob Christus wirklich und wahrhaft im Fleische erschienen und gestorben sei. Diese Tatsachen fand man aber doch sicherlich mit unverkennbarer und unleugbarer Klarheit, Bestimmtheit und Deutlichkeit im „Evangelium". Das konnte keine Streitfrage bilden. Ignatius nennt ja 5, 1 das Evangelium geradezu „Fleisch Jesu" (προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ). Er spricht damit den richtigen Gedanken aus: Den wesentlichsten und eigentlichsten Inhalt des Evangeliums machen die Berichte über das irdische Leben Jesu im Fleische aus. Nimmt man die σὰρξ Ἰησοῦ aus dem Evangelium weg, dann gibt es kein Evangelium mehr. Wer darum das Evangelium annimmt und als seine ἀρχεῖα betrachtet, für den kann die σάρξ Christi auch im Leiden und Sterben keinem Bedenken unterliegen. Die hier in Betracht kommenden Gegner des Ignatius lehnen aber die fundamentalsten Wahrheiten des Evangeliums ab, können darum unter τοῖς ἀρχείοις nicht τὸ εὐαγγέλιον verstehen. — Hier sei erinnert an einen Ausdruck in der Kirchengeschichte des Eusebius (VI, 14, 7. Ed. Schwartz, Eusebius Werke. 2. Bd. 2. Teil. Leipzig 1908, 550). Dort berichtet Klemens, Johannes habe ein „geistiges Evangelium" geschrieben (πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον), während in den anderen Evangelien die leibliche Seite, das menschliche Leben Jesu Christi dargestellt sei (τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται).

pheten erfüllt würden (Mt. 26, 56; 27, 9; 27, 35; Mk. 15, 28; Jh. 19, 24; 19, 36f.). Das nämliche hatte ja der göttliche Meister selbst getan: „Mußte nicht Christus dies leiden, und so in seine Herrlichkeit eingehen? — Und er fing an von Moses und allen Propheten, und legte ihnen aus, was in der ganzen Schrift von ihm geschrieben steht“[1]. — Für die spätere Zeit ist zu erinnern an die Argumentation im Barnabasbrief[2] und bei Tertullian[3].

Sicherlich haben die christlichen Glaubensverteidiger bei vielen ihrer Gegner Eindruck gemacht. Aber gar oftmals werden letztere die von den Christen angewendete Interpretation der alttestamentlichen Schrifttexte nicht anerkannt oder wenigstens in Zweifel gesetzt haben. Wenn die Christen meinten, nachgewiesen zu haben: γέγραπται, erhielten sie die Antwort: πρόκειται: „Das ist eben die Frage“. So berichtet mit unzweifelhafter Klarheit der Brief des Ignatius an die Philadelphier. Die Gegner lassen die Beweiskraft der Stelle nicht gelten oder legen ihr einen anderen Sinn und eine andere Bedeutung unter. — Damit war die Disputation auf einem toten Punkte angelangt. Und es scheinen auch viele Christen[4] selbst, wie aus Phld. 8, 2 hervorgeht, schließlich zu der Überzeugung gekommen zu sein, es lasse sich aus den Propheten die Leidensfähigkeit des Messias nicht stringent beweisen. — Hier nun setzt der von Ignatius bekämpfte Doketismus ein, hier ist die Wurzel seines Entstehens.

Nachdem die Bemühungen, auf exegetischem Gebiete eine Verständigung herbeizuführen, als fruchtlos sich erwiesen hatten, war es naheliegend, auf eine andere Weise den Versuch zu machen, den Feinden des Christentums das unfaßbare, unbegreifliche Ge-

[1] Lk. 24, 26f. Vgl. Mt. 26, 54: „Wie wird dann aber die Schrift erfüllt werden, daß es so geschehen muß?“ Mk. 14, 49: „Damit die Schrift erfüllt werde.“

[2] Kap. 11 und 12.

[3] Adversus Judaeos c. 10. Migne, P. L. 2, 665—670.

[4] Phld. 8, 2 hat Ignatius sicher (judaisierende) Christen im Auge. Die ganze Stelle lautet: Ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐ πιστεύω· καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται. Ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ, ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι. Christen stehen also auf demselben Standpunkte und verteidigen dasselbe Argument wie die Juden. – Da Ignatius aus eigener Erfahrung weiß, wie wenig positiver Nutzen aus derartigen Disputationen erwächst, rät er davon ab, sich in solche Streitigkeiten einzulassen: παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς μηδὲν κατ' ἐρίθειαν πράσσειν, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν (a. a. O.).

heimnis des Kreuztodes Christi menschlich näher zu bringen, ihm das Abstoßende zu benehmen und diese gähnende Kluft zu überbrücken. Eine beide Teile gleich befriedigende Lösung glaubte man in der doketischen Auffassung des Leidens Jesu gefunden zu haben, indem man sagte, Christus habe allerdings gelitten und sei am Kreuze gestorben, aber nicht wirklich und wahrhaft (ἀληθῶς), sondern nur zum Scheine (λέγουσιν, τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν Tr. 10). Damit schien einerseits die fundamentale Heilstatsache der christlichen Erlösung genügend sichergestellt, und anderseits diesem sonst schmählichen Verbrechertode das Schimpfliche benommen zu sein. — Es ist interessant, wie Celsus, ohne von dem tatsächlichen Vorhandensein des Doketismus etwas zu wissen[1], die Christen auf diesen Ausweg aufmerksam macht mit offensichtlicher Verwunderung darüber, daß die Christen nicht selbst auf diese naheliegende Idee gekommen seien. Origenes berichtet darüber folgendes:[2] „In dem rückhaltlosen Geständnis, daß Jesus gelitten habe, sieht Celsus dann eine Bestätigung, nicht eine Widerlegung dessen, was er aufstellt und geltend macht. Von allem, was der tiefe Geist des Paulus darin findet, und was die Propheten davon verkündet haben, weiß er eben nichts; es war ihm nicht bekannt, daß ein Irrlehrer sagte, das Leiden Jesu sei nur ein scheinbares, es sei kein wirkliches gewesen. Denn hätte er das gewußt, so würde er nicht geschrieben haben: ‚Ihr saget ja nicht, es sei sein Leiden nur eine Täuschung der Gottlosen, aber keine Wahrheit; nein, ihr gestehet offen, daß er gelitten habe.'"[3]

Der Kreuztod Christi, nicht die Inkarnation dürfte somit der Ausgangspunkt der dem Ignatius bekannten doketischen Häresie gewesen sein, wenngleich freilich in der Folgezeit ihre Anhänger in natürlicher unabweislicher Konsequenz dazu gedrängt

[1] So meint wenigstens Origenes.

[2] εἶτ' οἴεται ὅτι πᾶσα ἡ τοῦ πάθους ὁμολογία βεβαιοῖ τὸν ἔλεγχον οὐ λύει. οὐ γὰρ εἶδεν, ὅσα περὶ τούτου καὶ παρὰ τῷ Παύλῳ πεφιλοσόφηται καὶ ὑπὸ τῶν προφητῶν λέλεκται· ἔλαθε δὲ αὐτὸν τὸ εἰρηκέναι τινὰ τῶν ἐν ταῖς αἱρέσεσι δοκήσει τὸν Ἰησοῦν ταῦτα πεπονθέναι οὐ πεπονθότα. οὐ γὰρ ἐγνωκὼς εἶπε τό· οὐδὲ γὰρ τοῦτο εἴπατε ὅτι ἐδόκει μὲν τοῖς ἀσεβέσιν ἀνθρώποις ταῦτα πάσχειν, οὐκ ἔπασχε δὲ, ἀλλ' ἀντικρυς παθεῖν ὁμολογεῖτε. Origenes fährt dann fort: ἀλλ' ἡμεῖς τὸ δοκεῖν ἐπὶ τοῦ παθεῖν οὐ τάσσομεν, ἵνα μὴ ψευδὴς αὐτοῦ καὶ ἡ ἀνάστασις ᾖ ἀλλ' ἀληθής. ὁ γὰρ ἀληθῶς ἀποθανὼν εἰ ἀνέστη, ἀληθῶς ἀνέστη, ὁ δὲ δοκῶν ἀποτεθνηκέναι οὐκ ἀληθῶς ἀνέστη. Origenes, Contr. Cels. II, 16. Paul Koetschau, Origenes Werke. 1. Bd. Leipzig 1899, 145.

[3] Übersetzung nach Johann Röhm, Des Kirchenschriftstellers Origenes acht Bücher gegen Celsus aus dem Griechischen übersetzt. Kempten 1876, 187.

wurden, das ganze Leben Jesu Christi in bloßen Schein zu verflüchtigen. Und die Doketen schreckten, wie ihre Stellung gegenüber der Eucharistie beweist (Sm. 7, 1), vor keiner, auch der äußersten, Konsequenz zurück.

4. Weitere Beweise aus den Ignatianen.

Daß wirklich das „Ärgernis des Kreuzes" (τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ Gal. 5, 11) oder wie Polykarp (ad Philipp. 7, 1) sich ausgedrückt hat, das „Zeugnis des Kreuzes" (τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ), die eigentliche Ursache des von uns besprochenen Doketismus war, daß die Doketen so recht eigentlich Feinde des Kreuzes Christi (ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ. Paul. ad Philipp. 3, 18) waren, kann wohl mit allem Grunde auch aus der ganzen Argumentationsweise des Ignatius geschlossen werden, in der immer die Betonung des „Leidens" Christi in den Vordergrund gerückt ist. Betrachten wir die einzelnen antidoketischen Stellen! Im 7. Kapitel des Epheserbriefes[1] ist eine Gruppe christologischer Antithesen zusammengestellt. Von den Heilstatsachen wird, außer der Erscheinung Christi im Fleische im allgemeinen (ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός) nur der Tod Christi hervorgehoben: ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή. Hier betont Ignatius auch, daß Christus nur während seines irdischen Lebens παθητός war, während er nach seinem Tode ἀπαθής ist: πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής. Dabei weiß und glaubt Ignatius fest, daß Jesus auch nach seiner Auferstehung im Fleische lebt[2]. Wie nach seinem irdischen Leben, so war er auch vorher leidensunfähig, und nur unsertwegen ist er leidensfähig geworden: τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν (Pol. 3, 2). — Im 9. Kapitel des Briefes an die Trallianer werden zwar mehrere Tatsachen aus dem menschlichen Leben Christi in scharfer Betonung hervorgehoben (τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν), aber mit besonderem Nachdruck wird, neben der zugleich mit dem Kreuzestode öfter erwähnten Auferstehung, des Sterbens Christi gedacht: ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων. Und im 10. Kapitel des nämlichen Briefes, wo ein direkter Beweis gegen den Doketismus sich findet, nimmt der heilige Bischof nur darauf Rücksicht, daß seine Gegner behaupten:

[1] Nebenbei mag auf den Ausdruck der Begrüßungsformel: ἐν πάθει ἀληθινῷ hingewiesen werden.

[2] Ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα Sm. 3, 1.

τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν. — Auch im Smyrnäerbrief steht — und zwar noch weit mehr als in den übrigen Briefen — das Kreuz im Mittelpunkt der Erörterung. Vgl. 1, 1; 1, 2; 2, 1; 4, 2; 5, 3 (die Bekehrung der Häretiker ist ein μετανοεῖν εἰς τὸ πάθος); 6, 1 (τὸ αἷμα Χριστοῦ); 7, 1 (τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν). — Die nämliche Beobachtung können wir machen in jenen zwei Briefen, in denen die antijudaistische Polemik vorwiegt, jedoch auch antidoketische Bemerkungen eingestreut werden. M. 11 sind als πραχθέντα ἀληθῶς καὶ βεβαίως ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ angeführt: Geburt, Leiden und Auferstehung. Den Leugnern der fundamentalen Bedeutung des Todes Christi gegenüber, tritt er mit aller Wärme für die Wahrheit der christlichen Lehre ein (M. 9, 1; zu διὰ τοῦτο ὑπομένομεν vgl. 5, 2: τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος). Im Briefe an die Philadelphier (3, 3) sagt Ignatius, daß derjenige, der in einer fremden Lehre wandle, dem Leiden Christi nicht beistimme: εἴ τις ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ, οὗτος τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται. Und wenn 5, 1 das Evangelium als σὰρξ Ἰησοῦ bezeichnet wird, so wird 9, 2 näherhin und genauer der Vorzug des Evangeliums dahin angegeben, daß es als ἐξαίρετον gegenüber dem alten Bunde besitzt „die Ankunft des Erlösers, unseres Herrn Jesus Christus, sein Leiden und seine Auferstehung". Als „unverfälschte Urkunden" gelten ihm „das Kreuz, der Tod und die Auferstehung" des Herrn.

Somit dürfte wohl die Vermutung nicht kurzerhand abgewiesen werden können, das Schlagwort der Doketen habe gelautet: τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν (Tr. 10; Sm. 2, 1)[1]. Aber konsequenterweise mußten die Doketen ihre Theorie über das ganze Leben Christi ausdehnen (cf. Sm. 4, 2: τὸ δοκεῖν ταῦτα ἐπράχθη).

Hier mag angefügt werden, daß auch später noch bei Doketen gerade die Leugnung des Leidens Christi eine bedeutende, vielfach sogar die Hauptrolle gespielt hat. So charakterisiert Irenäus[2] eine nicht mit Namen genannte und nicht näher bezeichnete doketische Häresie nur dadurch, daß er ihre Leugnung des Leidens Christi hervorhebt: „alii vero putative eum passum, naturaliter impassibilem existentem." Eine andere Sekte lehrte, daß der höhere Christus vor dem Leiden Jesu aus diesem davongeflogen sei[3]. Dort wo

[1] Vgl. Fritz Barth, Einleitung in das Neue Testament, [2]Gütersloh 1911, 331: „Ihre Christologie beseitigte einen Hauptanstoß des Denkens am Evangelium, das Kreuz des Messias, und schien durch die völlige Beseitigung des Menschlichen an Jesus ihn höher zu heben, als irgend ein Apostel getan hatte."

[2] Adv. haer. III, 16, 1. Harvey II, 81f. [3] a. a. O. III, 17, 5. Harvey II, 86.

Irenäus nachweist, daß ein und derselbe Christus das Wort Gottes sei[1], betont er auffallend oft, daß Christus auch gelitten habe: Non ergo alterum Filium Hominis novit Evangelium, nisi hunc, qui ex Maria, qui et passus est, sed neque Christum avolantem ante passionem ab Jesu; sed hunc qui natus est, Jesum Christum novit Dei Filium, et eundem hunc passum resurrexisse[2]. — Alterum quidem passum et natum[3]. — Invisibilis visibilis factus et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis. — Qui etiam in eadem carne in qua passus est veniet, gloriam revelans Patris[4]. — Hunc eundem qui apprehensus et passus est et effudit sanguinem suum pro nobis, hunc Christum . . .[5] Noch eingehender handelt Irenäus im 19. Kapitel des 3. Buches, wo er gegen diejenigen schreibt, qui dicunt illum putative apparuisse, davon, daß Christus wahrhaft gekreuzigt wurde und wahrhaft gelitten hat[6].

§ 10. Die ignatianischen Doketen sind nicht Gnostiker.

Wir möchten deswegen annehmen, daß der in den Ignatiusbriefen bekämpfte Doketismus mit dem Doketismus der Gnostiker nicht identisch ist. Den Gedanken, daß die Materie schlecht oder teuflisch sei, finden wir bei ihnen nicht. Interessant ist in dieser Beziehung ein Vergleich zwischen den ignatianischen Doketen und den späteren Enkratiten. Klemens von Alexandrien[7] bezeichnet den Julianus Kassianus als ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων und zitiert dann Bruchstücke aus dessen Schrift περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας. Diese Stellen sind aber nur enkratitischen Inhalts. Daraus darf man vielleicht schließen, daß der Doketismus des Julianus Kassianus sich auf enkratitische Theorien stützte. Eine ähnliche Verbindung von enkratitischen und doketischen Anschauungen scheinen die Worte des hl. Hieronymus[8] vorauszusetzen: „Cassianus, qui putativam Christi carnem introducens, omnem conjunctionem masculi ad feminam immundam arbitratur, Encratitarum vel acerrimus haeresiarches, tali adversum nos sub occasione praesentis testimonii usus est argumento.“ — Von den

[1] a. a. O. III, 17. [2] a. a. O. III, 17, 5. Harvey II, 86.
[3] a. a. O. III, 17, 6. Harvey II, 87. [4] a. a. O. III, 17, 8. Harvey 90.
[5] a. a. O. III, 17, 9. Harvey 91.
[6] a. a. O. III, 19, 3—6. Harvey 96—102.
[7] Strom. III. cap. XIII. 91, 1 (Stählin, Clem. Al. 2. Bd. Leipzig 1906, 238).
[8] Comm. in ep. ad Gal. lib. III, cap. 6 (zu Gal. 6, 8). Migne, P. L. 26, 460.

Enkratiten nun berichtet Epiphanius[1] neben anderen Eigenheiten, woraus ihre Abneigung gegen die Materie sich kundgibt, auch dies, daß sie zu den heiligen Geheimnissen nur Wasser verwendeten; denn sie enthielten sich des Weines vollständig und nannten ihn teuflisch. Wer ihn trinke oder benütze, handle gesetzwidrig und begehe eine Sünde: Κέχρηνται δὲ καὶ αὐτοὶ μυστηρίοις δι' ὕδατος. Οἶνον δὲ ὅλως οὐ μεταλαμβάνουσι· φάσκοντες εἶναι διαβολικόν· καὶ τοὺς πίνοντας καὶ τοὺς χρωμένους ἀνόμους εἶναι καὶ ἁμαρτάδας. Dieser Satz des Epiphanius erinnert unwillkürlich an die Mitteilung, die Ignatius über die Doketen macht, daß diese sich der Eucharistie enthalten, weil sie nicht glauben, daß die Eucharistie sei das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat (Sm. 7, 1). Trotz mancher Anklänge eine große Verschiedenheit. Die Enkratiten des Epiphanius enthalten sich des Weines bei der Eucharistie: φάσκοντες εἶναι διαβολικόν, die Doketen des Ignatius dagegen enthalten sich der Eucharistie διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν. Den Doketen des Ignatius scheint die Idee nicht geläufig gewesen zu sein, daß die Materie schlecht sei. Wenigstens bieten die ignatianischen Briefe keinen Anhaltspunkt für einen tatsächlichen Zusammenhang zwischen Doketismus und gnostischen Dualismus[2].

§ 11. Verhältnis zwischen Doketismus und Judaismus in den Ignatiusbriefen.

Unsere bisherigen Erörterungen dürften vielleicht auch einiges Licht verbreiten in der viel umstrittenen Frage, ob Doketismus und Judaismus, wie sie in den ignatianischen Briefen uns entgegentreten, zwei verschiedene Irrlehren darstellen oder nur verschiedene Seiten ein und derselben Häresie. Die Meinungen hierüber sind geteilt, wenngleich man wohl wird sagen können, daß mit Rücksicht auf die Art und Weise, wie im Magnesier- und Philadelphierbriefe antidoketische und antijudaistische Polemik mit-

[1] Haer. 47, 1. Migne, P. Gr. 41, 852.

[2] Auch der Doketismus hat wohl eine Entwicklung durchgemacht. Vgl. G. Krüger, Doketen (Hauck, Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche. 4. Bd. [3]Leipzig 1898, 764), wo von den Doketen, über die Hippolyt in den Philosophumena ausführlich berichtet, angenommen wird, daß die Beziehung des Namens auf eine „doketische" Christologie ausgeschlossen sein dürfte. — Wie wir, nimmt auch Fent. John Anth. Hort (Judaistic Christianity, London 1898, 186f.) an, daß „Docetism not necessarily Gnostic" ist.

einander verquickt werden[1], die Mehrzahl der Autoren[2] sich dafür entschieden hat, daß es sich nur um eine einzige häretische Richtung handle, die man als judaistische Doketen anzusprechen habe. Andere hinwiederum erklären jedoch, daß die Zeichnung des häretischen Doketismus in den Briefen an die Epheser, Trallianer und Smyrnäer eine zu verschiedene sei von dem Judaismus des Magnesier- und Philadelphierbriefes, als daß man nur an eine einzige Irrlehre denken dürfe[3]. Eine endgültige Entscheidung wird in dieser

[1] M. 9, 2; 11; Phld. 8—9. Gegenüber beiden Richtungen wird die Tatsache und auch die Wahrheit (πραχθέντα ἀληθῶς καὶ βεβαίως M. 11) des Kreuzes, des Todes und der Auferstehung des Erlösers geltend gemacht. Von beiden Richtungen wird gesagt, sie seien nicht φυτεία πατρός (Tr. 11, 1; Phld. 3, 1); von ἑτεροδοξία (M. 8, 1) bezw. ἑτεροδοξοῦντες (Sm. 6, 2) ist in verschiedenen Zusammenhängen die Rede. Henri de Genouillac (L'Église chrétienne au temps de S. Ignace d'Antioche, Paris 1907, 241[3]) vergleicht noch: Tr. 6 u. Phld. 3; Tr. 9 u. Phld. 6; Phld. 8 u. Sm. 9; M. 8 u. Sm. 6; Phld. 2; 7 u. Sm. 8; M. 11 u. Tr. 8. Doch läßt sich daraus nicht immer allzu viel schließen.

[2] Huther, Zeitschr. für hist. Theol. 1841, S. 32f.; Uhlhorn, Zeitschr. für hist. Theol. 1851, S. 283; Lipsius, Zeitschr. für hist. Theol. 1856, S. 31ff.; Pfleiderer, Der Paulinismus, Berlin 1873, 482; Das Urchristentum[2], II, 234ff. (anders in der 1. Aufl. [1887] S. 830ff.); Zahn, Ign. v. Ant. 359—361; Funk, Die Echtheit der ign. Briefe, Tübingen 1883, 65f.; Lightfoot, Ign. I[2], 363ff; de Genouillac a. a. O. 242ff.; Lelong, Les Pères Apostoliques III, Paris 1910, S. XXIV: „Il semble bien d'ailleurs que, dans l'esprit d'Ignace et sans doute aussi dans la réalité, ces deux erreurs ne fussent que les deux faces d'une seule et même hérésie, le Judéognosticisme, et que ce fût la même catégorie de personnes qu'il visât dans les deux cas." L. Duchesne, Histoire ancienne de l'Église, I, Paris 1906, 78-83: „Ce sont en somme des gnostiques judaïsants, qui préludent, dans les premières églises, à l'invasion du gnoticisme philosophique." Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Litteratur, I, Freiburg 1902, 119; Patrologie[3] 1910, 29. Besonders sei noch hingewiesen auf die trefflichen Ausführungen bei Rudolf Knopf, Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen 1905, 306—316. — Kattenbusch, Das ap. Symb. II, 316[74].

[3] Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I[4], Tübingen 1909, 320[2]: „Von den Gnostikern, die Ignatius sonst bekämpft, sind diese Judaisten streng zu unterscheiden"; Chronologie der altchristl. Litt. I, 389[3]; Daniel Völter, Polykarp und Ignatius, Leiden 1910, 120—123: Im Briefe an die Magn. u. Philad. „handelt es sich nicht um die doketische Leugnung der Tatsache des Todes Jesu, sondern um die judaistische Leugnung seines Heilswertes", S. 122; Adolf Hilgenfeld, Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria, Berolini 1902. S. 279 heißt es als Anmerk. zu M. 8, 1: μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν: „heterodoxiae recentes et perniciosae a fabulis veteribus, quae inutiles dicuntur, aperte distinguuntur"; Die apostolischen Väter 1853, 230ff.; Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1874, I 113ff.; 1903, II 188; E. Neubert, Marie dans l'Église anténicéenne, Paris 1908, 7[2]f.: „Il me semble impossible d'admettre l'identification des hérétiques combattus."

Frage sich nicht so leicht herbeiführen lassen[1], zumal Ignatius es mit ausgesprochener Absicht vermieden hat, Namen zu nennen[2] und nur in unbestimmten Ausdrücken — besonders häufig τινές Eph. 7, 1; 9, 1; Tr. 10; Phld. 7, 1; Sm. 2; 5, 1 — von seinen Gegnern redet. Bekennt man sich aber zu der Anschauung, daß der Doketismus aus dem Bemühen hervorgewachsen ist, die Feinde des Christentums mit der, Juden wie Heiden gleich verhaßten, Lehre vom Kreuze auszusöhnen, dann wird man zugeben müssen, es ist geschichtlich nicht undenkbar, daß Judenchristen zugleich Doketen waren[3], und man wird es begreiflich finden, wenn bei Ignatius antidoketische und antijudaistische Polemik vermengt wird; man wird aber ebenso die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit zugeben müssen, daß nicht ausschließlich unter den zum Judentum hinneigenden Christen sich Doketen befanden, sondern auch unter den Heidenchristen. Und wenn man darum in der gegen die Doketen gerichteten Beweisführung Züge zu erkennen glaubt, die sich mit dem Judaismus, scheinbar oder wirklich, nicht gut vereinbaren lassen, so dürfte sich das aus dem Gesagten zur Genüge erklären. Der Doketismus war wohl damals schon eine weitverbreitete und weitverzweigte Theorie[4], die von

[1] „Undeutlich ist, ob es in den Gemeinden eine Sonderrichtung war, vor der Ignatius warnt, oder mehrere Sonderrichtungen, näher, ob Ignatius Judenchristen und heidenchristliche Doketen im Auge hat, ob die Judenchristen doketischen Anschauungen huldigten, oder ob es Ignatius überhaupt nicht mit geborenen Juden zu tun hat, sondern mit Heiden, die in ihrem Christentum neben doketischen Anschauungen jüdische Gebräuche sich angeeignet hatten. Eine sichere Entscheidung zu geben, ist schwer. Indes spricht sehr viel dafür, daß Ignatius nur eine Richtung im Auge hat, welche die Entwicklung der Christengemeinden in ihrem Glaubensleben bedrohte.“ Gustav Hoennicke, Das Judenchristentum, Berlin 1908, 140. Erwähnt seien noch: v. d. Goltz, Ignatius 9f., und J. Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit I, Berlin 1900.

[2] Sm. 5, 3: τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν, ὄντα ἄπιστα, οὐκ ἔδοξέν μοι ἐγγράψαι. ἀλλὰ μηδὲ γένοιτό μοι αὐτῶν μνημονεύειν, μέχρις οὗ μετανοήσωσιν εἰς τὸ πάθος.

[3] Völter dürfte kaum im Rechte sein, wenn er (a. a. O. 121) meint: „Durch die Kombination beider Irrlehren setzt man sich nicht nur mit den Angaben der Briefe selbst in Widerspruch, sondern es kommt dann auch etwas heraus, was in sich nicht zusammenstimmt und was historisch völlig in der Luft schwebt.“

[4] Phld. 2, 2 sagt Ignatius: πολλοὶ γὰρ λύκοι ἀξιόπιστοι ἡδονῇ κακῇ αἰχμαλωτίζουσιν τοὺς θεοδρόμους. In demselben Kapitel mahnt der Bischof: φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακοδιδασκαλίας. Der Wechsel von Singular und Plural dürfte wohl der Beachtung wert sein. Auch M. 8, 1 gebraucht Ignatius die Pluralform: Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν. Auch auf das mehrfache τινές darf hingewiesen werden: Eph. 7, 1;

vorneherein allen gegnerischen Angriffen die Spitze abzubrechen schien und es den Christen ermöglichte, allem Hohn und Spott der jüdischen und heidnischen Gegner zu entgehen, ja letztere sogar für das Christentum, das immerhin viel des Anziehenden besaß, zu gewinnen. Darum scheinen es nicht immer schlechte Elemente gewesen zu sein, die sich dem Doketismus anschlossen. Wenigstens redet Ignatius (Pol. 3, 1) von solchen Irrlehrern, die den Eindruck erwecken, als ob sie des Vertrauens würdig seien und Glauben verdienten (οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι). Aber gerade dadurch wuchs die Gefahr für das Christentum, weil sich viele nicht so tief blickende Geister über den Ernst der Situation hinwegtäuschten und die eigentliche Bedeutung und Tragweite der Häresie nicht erkannten.

§ 12. Verdienst des Ignatius.

Um so größer ist das Verdienst des großen Märtyrerbischofs Ignatius von Antiochien, weil er mit scharfem Blick und bewunderungswürdiger Klarheit den Ernst des Augenblicks erfaßte, der Gefahr mit kühner Entschlossenheit ins Auge sah und mit unbeugsamer Energie ihr entgegentrat. Er war der Rufer im Streite, er stand als treuer Wächter Sions, zum Sterben bereit, auf seinem Posten. Er hat durch sein mannhaftes Auftreten verhütet, daß das Gift der Häresie weiter um sich griff. Ignatius war diejenige kraftvolle Persönlichkeit, deren sich die göttliche Vorsehung in ganz besonderer Weise bediente, um das junge Christentum in einer schweren, Unheil drohenden inneren Krisis unversehrt zu bewahren. Dafür gebührt ihm Dank[1]. Sicherlich

9, 1; Tr. 10; Phld. 7, 1. Sm. 2; 5, 1. — Jülicher (in Paulys Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neubearb. von Georg Wissowa. Stuttgart 1905, V, 1268) schreibt, freilich nicht durchwegs richtig: „In naiver Form indessen war der Doketismus gerade in der ältesten Kirche auch sehr verbreitet; die Lieblingslektüre der unteren Klassen, apokryphische Evangelien, Apostelgeschichten u. dgl. verwenden sehr stark doketisch gefärbte Ausdrücke; die Anschauung von der Gottheit Christi war am leichtesten durchzusetzen, wenn man sein Menschentum als scheinbares ausgab. Selbst die Dogmatik des 5. und 6. Jahrhunderts ist, trotzdem im Prinzip der Doketismus längst allerwärts als ketzerisch galt, zu heftigen Kämpfen gegen eine doketische Christologie gezwungen gewesen."

[1] „Es war außerordentlich wichtig, daß die Führer der Gemeinden ohne Zögern und auch ohne schwer verständliche theologische Polemik für die Menschheit Jesu eintraten. Sie retteten damit diese und ihre hohe Bedeutung für Glauben und Ethik der Gemeinde vor der gnostischen Zerstörung und Verflüchtigung, für die der obere Christus, der leib- und leidlose, doch nur ein

hat es Ignatius nicht verdient, daß über ihn so absprechend geurteilt werde, wie es tatsächlich oft geschehen ist. Seine oftmaligen eindringlichen Mahnungen zu treuem Zusammenhalten, zu engem Anschluß und inniger Fühlungnahme mit Bischof, Priestern und Diakonen sind ein Ausfluß seiner Sorge für die unverfälschte Reinerhaltung des Christentums, dürfen aber nicht als Herrschsucht und klerikale Anmaßung[1] bezeichnet werden. Das Schisma, die Auflehnung gegen den Bischof, die Ignatius so scharf bekämpft, war die natürliche und konsequente Weiterbildung des häretischen Doketismus. Weil die Doketen nicht an die Wirklichkeit der menschlichen Natur Christi glaubten, darum konnten sie folgerichtig nicht an die Realität des Leibes Christi in der Eucharistie glauben und es wäre für sie sinn- und bedeutungslos gewesen, an der kirchlichen Eucharistiefeier sich zu beteiligen. Und darum wird man es nicht auffallend finden, wenn Ignatius von den Doketen sagt (Sm. 7, 1): „Sie enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes, weil sie nicht bekennen, die Eucharistie sei das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat.“ Das war von den Doketen konsequent gedacht und gehandelt. Aber gerade dadurch setzten

---

Phantom oder besten Falls ein Gemisch aus zwei mit Sonderexistenz ausgestatteten Persönlichkeiten war.“ Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, 391. Auch Paul Wernle, ‚Die Anfänge unserer Religion, Tübingen und Leipzig 1901‘, der dem Verhalten des Ignatius gegenüber den Häretikern keineswegs gerecht zu werden vermag (S. 362f.; 365), sagt von dem in Ignatius verkörperten Katholizismus (S. 369): „Das Verdienst, das er sich gleich beim Entstehen erwarb, ist auf alle Fälle größer als der Schaden, den er brachte. Er hat alle gesunden, sittlichen, evangelischen Kräfte des alten Christentums gesammelt, zusammengebunden, siegeskräftig gemacht .... Der Gnostizismus machte aus Jesus ein göttliches Phantom, der Katholizismus nahm den wirklichen Jesus zu sich hinüber. Er ist auf alle Fälle die mehr geradlinige Fortsetzung des Urchristentums.“ Vgl. auch Nathanael Bonwetsch, Jesus Christus im Bewußtsein und in der Frömmigkeit der Kirche (Biblische Zeit- und Streitfragen), Lichterfelde-Berlin 1908, 7.

[1] Wernle, a. a. O. 362f.: „Nie hat ein Mensch extravaganter von der kirchlichen Wichtigkeit des Bischofes geredet als Ignatius.... So redet der erste Pfaff!“ — Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol., 1903, II 190: „Hat dieser Ignatius von Antiochien nicht von allen Christen dem Bischofe gegenüber denselben Cadavergehorsam verlangt, zu welchen Ignatius von Loyola die Jesus-Compania verpflichtete? Und dem Bischofe der Ignatius-Briefe, welche (Sm. 8, 2) bereits die „katholische Kirche“ nennen, sollte man nicht einmal katholischen Charakter zuerkennen, da er vielmehr dem Pastor einer pietistischen Gemeinde vergleichbar sei? Ich glaube kaum, daß ein solcher Pastor blinden Gehorsam fordern würde.“

sie sich in Konflikt mit der bestehenden Organisation, dadurch brachten sie auch äußerlich klar und unzweideutig zum Ausdruck, daß sie durch eine gewaltige Kluft von den Nichtdoketen getrennt seien, daß sie mit den Gläubigen in wesentlichen Dingen nicht mehr übereinstimmten. So ward die Teilnahme am Kultus der zuverlässigste Prüfstein der Rechtgläubigkeit, anderseits aber auch deren zuverlässigster Schutz und sicherste Garantie. Unter diesem Gesichtspunkt hat Ignatius die Bedeutung der kirchlichen Organisation und besonders der Kultusgemeinschaft betrachtet; unter diesem Gesichtspunkt muß auch sein Kampf gegen die Schismatiker gewürdigt werden. Es ist ungerecht und inkonsequent, den Kampf des Ignatius gegen die Verflüchtigung der historischen Wahrheit der Persönlichkeit Jesu Christi, wie sie sich im häretischen Doketismus darstellt, als hohes Verdienst zu preisen, dagegen seine Stellungnahme gegen diejenigen, welche sich gegen die kirchliche Obrigkeit auflehnten, zu tadeln und zu verurteilen. Beides hing aufs innigste miteinander zusammen[1]. Das Schisma war die notwendige Folge der doketischen Häresie, veranlaßt durch die in den doketischen Prinzipien liegende Konsequenz, daß an der kirchlichen Eucharistiefeier ein Doket nicht teilnehmen konnte, sich also in tatsächlichen und offenkundigen Gegensatz zur kirchlichen Gemeinschaft und besonders zur kirchlichen Hierarchie setzen mußte. War nun der Doketismus anerkanntermaßen ein Schaden für das Christentum, dann kann seine Frucht, das Schisma, kein Nutzen gewesen sein[2].

[1] „Häresie und Schisma sind nicht bloß verwandte und gleich schädliche Erscheinungen, vor welchen deshalb in einem Satz gewarnt werden kann (Phld. 2, 1: φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακοδιδασκαλίας), sondern so völlig ist Eins mit dem Andern gegeben, daß als Gegenteil des μερισμός gelegentlich nicht die Gemeindeeinheit, sondern die Reinheit von fremdartiger Lehre (Phld. 3) auftritt." Zahn, Ign. v. Ant., 363.

[2] Vgl. E. Buonaiuti Lo Gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose. Roma 1907, 39: „S. Ignazio, l'elegante ed immaginoso apologeta della gerarchia, l'illustre vescovo che marciando verso il martirio intuisce tutta l'importanza dell'episcopato monarchico nell'avvenire cristiano, ha visto principalmente in questi tentativi amorfi di speculazione doceta una causa di indisciplinatezza, e un fomite alla discordia. E solo perciò ha voluto mettere in guardia i fedeli che, lungo il viaggio, apportavano a lui i segni della loro ammirazione." K. R. Hagenbach, Die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Leipzig 1853, 126: „Dagegen dürfen wir aber auch nicht vergessen, daß das, was wir jetzt hierarchisch nennen, damals notwendig war, wenn nicht die Kirche auseinander fallen sollte." W. M. Ramsay, The Church in the Roman Empire. London 1907, 370: „The episcopal authority was to him the centre of order

Korollar. Verhältnis der ignatianischen Doketen zu außerchristlichen Religionsgenossenschaften.

Theodor Schermann[1] meint, „diese Doketen waren nicht für sich stehend, sondern mochten einer Religionsgenossenschaft angehören, in welcher die Unsterblichkeitsidee mit gewissen Mahlen verbunden und in der Lehre vertreten war". Diese Theorie wird besonders begründet mit Eph. 20, 2 und Tr. 6 und überhaupt durch den Hinweis, „daß Ignatius überall, wo er von der Eucharistie spricht, sich gegen Sektierer oder Gegner des christlichen eucharistischen Mahles richtet."[2] Hiezu ist jedoch zu bemerken, daß Tr. 6, 1 unter χριστιανὴ τροφή nicht das eucharistische Mahl, sondern die wahre christliche Lehre zu verstehen ist, wie das der Gegensatz ἀλλοτρία βοτάνη, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις mehr als zur Genüge darlegt. Gerade dadurch, daß die „fremde Kost" eindeutig als Häresie bestimmt wird, dürfte es unmöglich oder wenigstens unwahrscheinlich gemacht sein, die „christliche Nahrung" zweideutig aufzufassen. Dann entbehrt es aber auch des Grundes, φάρμακον θανάσιμον zweideutig aufzufassen „im Sinne von unchristlicher Lehre und einem wirklichen Meth-Trank, der bei Mysterienmahlen geboten wurde"[3], wie wir wissen, „daß ein solcher Trank berauschenden Weins bei den Mithrasmysterien üblich war"[4]. — Was Eph. 20, 2 anlangt, so ist soviel sicher, daß Ignatius, wie zur Einheit im Glauben und zur Einigkeit im Gehorsam gegen die kirchliche Auktorität, so auch zur Einheit in der Eucharistiefeier mahnt. Und im Anschluß daran charakterisiert der antiochenische Bischof die Wirkungen des eucharistischen Brotes als φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός. Schermann erklärt nun, der warnende Bischof betone ausdrücklich, daß die genannten Wirkungen nur dem einen christlichen Brote zukommen. Wir würden daher durch diesen ausgesprochenen Gegensatz zu der Annahme geführt, andere Religionsgenossenschaften, welche der christlichen Gemeinde von Ephesus damals gefährlich waren, hätten

and the guarantee of unity in the Church." — Vgl. auch R. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Wittenberg 1837, 448ff.; 735; Anton Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur. Freiburg i. Br. 1903, 22. — Capistran Romeis O. F. M., Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche, nach der Lehre des hl. Augustin. Paderborn 1908, 1f.

[1] Zur Erklärung der Stelle epist. ad Eph. 20, 2 des Ignatius von Antiocheia: φάρμακον ἀθανασίας κ. τ. λ. in Theologische Quartalschrift 92 (1910) 6–19.

[2] a. a. O. 10. [3] a. a. O. 18. [4] Ibid.

für ähnliche Mahle ähnliche Wirkungen, wie die Mitteilung der Unsterblichkeit, in Aussicht gestellt. In der Tat fänden wir bei gewissen Mysterienmahlen, die damals in Kleinasien am meisten heimisch waren, bei denen des Mithras und Attis, eine verwandte Sprache (S. 11). — Diesen Bemerkungen kann nicht allewegs zugestimmt werden. Zunächst sei daran erinnert, daß Ignatius an unserer Stelle nicht ausdrücklich betonen will, daß die von ihm angegebenen Wirkungen der Eucharistie nur dem einen christlichen Brote zukommen. Freilich ist das die Überzeugung des Ignatius und man wird es auch aus Eph. 20, 2 folgern dürfen, aber der eigentlich dominierende Gedanke ist nicht, die Christen sollen jenes Brot essen, welches allein φάρμακον ἀθανασίας ist, sondern sie sollen ein Brot brechen, d. h. mit anderen Worten, sie sollen in Einheit Brot brechen. Die Einheit will betont werden: συνέρχεσθαι ἐν μιᾷ πίστει, ὑπακούειν . . ἀπερισπάστῳ διανοίᾳ, ἕνα ἄρτον κλῶντες. Der Relativsatz ὅς ἐστιν φάρμακον ist, so wie er vorliegt, erklärend, nicht polemisch; Ignatius will betonen, daß Unsterblichkeit und Leben in Jesus Christus Wirkungen des eucharistischen Mahles sind, aber er will — wenigstens an unserer Stelle — nicht ausdrücklich betonen, daß die genannten Wirkungen „nur" dem einen christlichen Brote zukommen. Hätte Ignatius letzteres sagen wollen, dann müßte er den Relativsatz irgendwie, etwa durch ein μόνος, näher charakterisiert und geschrieben haben: ὅς μόνος ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, oder er hätte wenigstens vor ἕνα den Artikel oder ein Demonstrativpronomen setzen und etwa schreiben müssen: τὸν ἕνα ἄρτον oder ἐκεῖνον τὸν ἕνα ἄρτον κλῶντες κ. τ. λ. — Schermann hebt nun allerdings hervor, daß die Ausdrücke φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν weder johanneische, noch originelle ignatianische Worte, sondern „medizinischer Terminologie entlehnt" (S. 12) seien, und er meint, Ignatius habe diese „eigentlich unchristliche Sprache gewählt, um einen scharfen Gegensatz zu außerchristlichen Mahlen zu machen" (S. 13). Hätte Ignatius nur allgemein, ohne polemische Spitze, die Wirkung des eucharistischen Mahles kennzeichnen wollen, so hätte er, wie er dies öfters in demselben Epheserbriefe (18, 1; 19, 3) tat, von ζωὴ αἰώνιος oder ἀΐδιος statt ἀθανασία sprechen können. Dieser Ausdruck wäre durch Jh. 6, 27, 54 begründet und den Christen der geläufigere gewesen. Ignatius wählte aber gerade das hellenistische Wort ἀθανασία, welches in den Mysterien mit allen möglichen Riten und Vorstellungen verbunden war und zwar im Sinne von zukünftigem, ewigem Leben"

(S. 12f.). — Diese ganze Beweisführung geht indes etwas zu weit. Zunächst ist ja zuzugeben, daß Ignatius statt ἀθανασία den Ausdruck ζωὴ αἰώνιος oder ἄϕθιος hätte gebrauchen können, aber damit ist noch nicht gesagt, daß er diesen Ausdruck hätte gebrauchen müssen. Des weiteren ist es auffallend, daß die Benützung des Wortes ἀθανασία noch die Vermutung nahe legen soll, daß Ignatius seine Worte im Gegensatz zu Mysterienmahlen anderer Religionsgesellschaften gewählt haben soll, nachdem vorher schon dargelegt worden ist, daß es sich um medizinische Ausdrücke handelt, daß speziell φάρμακον ἀθανασίας ein technischer „medizinischer Terminus für ein Heilmittel" war, „welches bei verschiedenen Krankheiten Anwendung fand" (S. 8). Die ignatianische Ausdrucksweise findet ihre vollständig genügende Erklärung, wenn man annimmt, Ignatius habe einen medizinischen und wohl auch im Volke bekannten und geläufigen Terminus gewählt, um einen Gedanken auszudrücken, der im Johannesevangelium in verschiedenen Modifikationen sich findet: „Wer dieses Brot ißt, wird ewig leben" (Jh. 6, 59). Es ist wohl nicht notwendig, an Mithrasmysterien oder andere Mysterienmahle zu denken, um zu erklären, wie Ignatius Tr. 2, 1 von den Christen sagen konnte, sie würden dem ἀποθανεῖν entgehen, wenn sie an den Tod des Herrn glauben[1], oder wenn er Tr. 11, 1 die fremde Lehre mit Schmarotzerpflanzen vergleicht, die todbringende Frucht erzeugen[2]. Schermann meint (S. 19): „Die stete Betonung des ἀποθνήσκειν für alle, welche nicht der christlichen Gemeinde angehören, ist von seiten des hl. Ignatius gewiß nicht zufällig, zumal sicher feststeht, daß in gewissen Kultgenossenschaften der Begriff ἀθανασία eine große Rolle spielte." — Statt an „gewisse Kultgenossenschaften" zu denken, für welche die ignatianischen Briefe keinen einzigen positiven Anhaltspunkt bieten, dürfte es vielleicht ratsamer sein, an Stellen der heiligen Schrift, besonders des Johannesevangeliums zu denken, wo „der Begriff ἀθανασία" mindestens eine ebenso „große Rolle" spielt wie etwa bei den Mithrasmysterien: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer an mich glaubt, hat das ewige Leben. Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben das Manna in der Wüste gegessen und sind gestorben. Dieses ist das Brot, welches vom Himmel herabkommt,

[1] Vom „Meiden fremder Konventikel" ist an dieser Stelle eigentlich zunächst gar keine Rede. Es ist möglich, aber nicht sicher, daß dieser Gedanke — wenigstens indirekt — in dem τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσησθε mit einbegriffen ist.

[2] Auch hier ist eine Beziehung zur Eucharistie höchst problematisch.

auf daß derjenige, der davon ißt, nicht sterbe. Ich bin das lebenige Brot, der ich vom Himmel herabgekommen bin. Wenn jemand von diesem Brote ist, so wird er leben in Ewigkeit; und das Brot, welches ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt" (Jh. 6, 47—52). Und das Wort ἀποθνήσκειν findet man auch in übertragener Bedeutung nicht selten in der Heiligen Schrift: Jh. 8, 21: „Ihr werdet in eurer Sünde sterben (ἀποθανεῖσθε)"; Jh. 11, 25f.: „Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird leben, selbst wenn er gestorben ist; und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit (οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα)." Röm. 7, 9f.: „Sobald das Gesetz kam, lebte die Sünde auf; ich dagegen starb (ἐγὼ δὲ ἀπέθανον) und so erwies sich für mich das Gebot, welches zum Leben gegeben war, als zum Tode führend." Röm. 8, 13: „Wenn ihr nach dem Fleische lebt, werdet ihr sterben (μέλλετε ἀποθνήσκειν), wenn ihr aber durch den Geist die Werke des Fleisches ertötet, werdet ihr leben."[1]

Schon diese wenigen angeführten Stellen dürften beweisen, daß es nicht gerade notwendig ist, zu außerchristlichen Kultgenossenschaften und Mysterienmahlen behufs Erklärung des ignatianischen Ausdrucks ἀποθνήσκειν seine Zuflucht zu nehmen, vorausgesetzt, daß man annehmen will, Ignatius habe bereits paulinische und johanneische Schriften gekannt. Die „Unsterblichkeitsidee" ist nach der Auffassung der heiligen Schrift in eminentestem Sinne mit dem eucharistischen Mahle verbunden.

Schermann hat seine Theorie betreffs der Teilnahme der Doketen an den Mithrasmysterien — das sei ausdrücklich hervorgehoben — nur als Vermutung hingestellt: „Es wäre nicht unmöglich, daß der christliche Schriftsteller ähnliche Sitten im Auge hat" (S. 18). Dagegen wird sich schließlich nichts unbedingt Stichhaltiges vorbringen lassen. Möglich ist es. Aber das darf auch nicht übersehen werden, daß die ignatianischen Briefe selbst keinen positiven Anhaltspunkt für diese Hypothese bilden. Soviel ist sicher, die Doketen beteiligten sich nicht an der kirchlichen Eucharistie (Sm. 7, 1), hatten aber, wie Funk aus Sm. 8, 1 mit Recht schließt, ihre eigene Eucharistiefeier. Worin diese näherhin bestand, ist nicht gesagt. Da man die Doketen doch als „Christen"

[1] Was speziell die Eucharistie betrifft, darf zur Erläuterung des ignatianischen φάρμακον ἀθανασίας auch erinnert werden an 1 Kor. 11, 30: διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι καὶ κοιμῶνται ἱκανοί. Vgl. Gillis Piton Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus. Göttingen 1912, 60.

anzusprechen hat (Eph. 7, 1), hat sich vielleicht ihre Abendmahlsfeier dem äußeren[1] Verlaufe nach nur dadurch von der wahren, durch Ignatius gebilligten Feier unterschieden, daß sie χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου (Sm. 8, 1) vorgenommen wurde: Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. Zu anderen Vermutungen ist zwar ein weiter Spielraum gelassen, aber die ignatianischen Briefe selbst schweigen darüber. Indes dürfte gerade dieses Schweigen unsere Vermutung bestätigen, daß die Doketen die Eucharistie nach christlicher Art feierten, aber — ohne Bischof.

II. Kapitel. Des Ignatius Lehre über die wahre Menschheit Christi.

§ 13. Abwehr des Doketismus.

Welches sind nun die Argumente, die Ignatius im Kampfe gegen den Doketismus verwertet, und welches ist die Methode, die er anwendet, um diejenigen, die glaubwürdig (ἀξιόπιστοι) zu sein schienen (Pol. 3, 1), in ihrem wahren Lichte zu zeigen und als λύκοι ἀξιόπιστοι (Phld. 2, 2) darzustellen?

1. Autorität der Bibel.

Den Hauptnachdruck legt Ignatius auf den evangelischen Bericht[2], indem er die darin uns überlieferten geschichtlichen Tatsachen über das Leben und die Persönlichkeit unseres Erlösers Jesus Christus durch ein emphatisches ἀληθῶς in ihrer wahren und eigentlichen Bedeutung klarlegt, mit aller Entschiedenheit betont und mit allem Nachdruck in den Vordergrund rückt: „Seid taub, wenn jemand zu euch redet ohne Jesus Christus, der aus Davids Geschlecht von Maria stammend wahrhaft geboren wurde, aß und trank, wahrhaft unter Pontius Pilatus verfolgt, wahrhaft gekreuzigt wurde und starb, während die himmlischen, die irdischen und unterirdischen Wesen zuschauten, der auch wahrhaft auferweckt wurde von den Toten, indem ihn sein Vater auferweckte; wie in ähnlicher Weise auch uns, die wir an ihn glauben, der Vater so auferwecken wird in Christus Jesus, außer dem wir das wahrhaftige Leben nicht haben (Tr. 9). Vgl. Eph. 17, 2. M. 11. Sm. 1 u. 2.

[1] Der Glaube an das Wesen der Eucharistie war freilich ein radikal verschiedener.

[2] προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ Phld. 5, 1.

Namentlich in der mündlichen Disputation wird Ignatius, schon mit Rücksicht auf die Einwendungen seiner Gegner, mit einer gewissen Notwendigkeit den Beweis aus den heiligen „Archiven" der Bibel[1] benützt haben. Freilich ließen die Gegner sich dadurch nicht immer überzeugen, und so endete, wie die schon einmal angeführte Stelle Phld. 8, 2 beweist, der Streit oft mit einem verhängnisvollen Kreislauf. „Es verleugnen ihn einige aus Unkenntnis oder vielmehr, sie wurden von ihm verleugnet, da sie eher Anwälte des Todes als der Wahrheit sind, die weder die Weissagungen der Propheten, noch das Gesetz des Moses, noch auch bis jetzt das Evangelium, noch endlich die Leiden eines jeden Einzelnen von uns zur Überzeugung gebracht haben" (Sm. 5, 1). „Man halte sich an die Propheten, namentlich aber an das Evangelium, in welchem uns das Leiden (Christi) dargestellt und die Auferstehung vollständig erwiesen ist" (Sm. 7, 2). — Auf welche Stellen der Hl. Schrift des alten und neuen Testamentes Ignatius seine Beweisführung besonders gestützt hat, dafür bieten seine Briefe keine Anhaltspunkte. Nur für die Tatsache, daß Christus auch nach der Auferstehung im Fleische ist, führt er einen Vorgang an, der mit dem in Lk. 24, 33—40[2] erzählten Ereignis im wesentlichen übereinstimmt. Sm. 3, 1 ist zu lesen: „Denn ich weiß ihn ja auch nach der Auferstehung im Fleische, und glaube, daß er es noch sei. Als er nämlich zu Petrus und seinen Genossen kam, sprach er zu ihnen: „Fasset, fühlet mich an und sehet, daß ich kein körperloses Gespenst bin." „Und sogleich betasteten sie ihn und glaubten, verkehrend mit seinem Fleische und Geiste".

2. Gefährdung der Erlösung.

Der wichtigste Grund, der Ignatius veranlaßt, mit solcher Entschiedenheit gegen den Doketismus aufzutreten, ist der, daß durch diese Häresie die Wahrheit und Wirklichkeit der nach ignatianischer Auffassung vor allem durch den Kreuztod uns vermittelten Erlösung in Frage gestellt, ja direkt verneint wird.

[1] Phld. 8, 2.

[2] Vgl. besonders V. 37 ff.: „Sie aber erschraken und fürchteten sich und meinten, einen Geist zu sehen. Und er sprach zu ihnen: Warum seid ihr erschrocken, und warum steigen solche Gedanken in euern Herzen auf? Sehet meine Hände und meine Füße, ich bin es selbst. Rühret mich an und sehet! Denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe. Und als er das gesagt hatte, zeigte er ihnen die Hände und die Füße."

Daher seine Entrüstung gegen diejenigen, welche leugnen, daß am Tag des Herrn[1] durch Christus und seinen Tod unser Leben aufgesproßt ist, da wir doch vermittels dieses Geheimnisses den Glauben empfangen haben. „Denn dieses alles hat er gelitten wegen uns, damit wir erlöst würden, und wahrhaft hat er gelitten, wie er wahrhaft sich selbst auferweckt hat; nicht wie einige Ungläubige sagen, Schein sei es, daß er gelitten habe, während sie selbst Schein sind; und so, wie sie denken, wird es ihnen auch ergehen, da sie phantastisch und teuflisch sind“: Ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν· καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν, τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες· καὶ καθὼς φρονοῦσιν, καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσιν ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς Sm. 2. Von diesem Gesichtspunkte aus begreift sich auch das begeisterte Lob derjenigen, die treu um die Fahne Christi[2], das Kreuz, sich scharen. „Ich preise Jesus Christus, den Gott, der euch so weise gemacht hat; denn ich habe wahrgenommen, wie ihr ganz vollendet seid in unerschütterlichem Glauben, gleichsam wie angenagelt an das Kreuz des Herrn Jesus Christus nach Fleisch und Geist, und befestigt in Liebe im Blute Christi, voll festen Glaubens an unseren Herrn, der dem Fleische nach wahrhaft aus dem Geschlechte Davids stammt, dem Sohne Gottes nach dem Willen und der Macht Gottes, der wahrhaft geboren ist aus einer Jungfrau, getauft von Johannes, damit alle Gerechtigkeit von ihm erfüllt werde, der wahrhaft unter Pontius Pilatus und dem Tetrarchen Herodes für uns angenagelt wurde im Fleische; von dessen Frucht wir entsprossen sind aus seinem gottgebenedeiten Leiden, damit er für alle Ewigkeit durch seine Auferstehung ein Panier aufrichte für seine Heiligen und

[1] M. 9, 1 ... μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὃ τινες ἀρνοῦνται, δι' οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν. Zu κυριακήν ist ἡμέραν zu ergänzen. Unter „dem Tag des Herrn“ ist der Sonntag gemeint. Vgl. Lightfoot und Zahn a. h. l. Zahn, Ignatius 354ff.; auch: Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. [3]Leipzig 1908, 183 und 358. Andrew Tait, The Messages of the seven Churches of Asia Minor. London 1884, 58.

[2] Vgl. Sm. 1,2: ἵνα ἄρῃ σύσσημον etc. Harnack (Militia Christi. Tübingen 1905, 20) vermutet mit Recht, daß Ignatius hier „ein militärisches Bild“ gebraucht habe. Ignatius „spricht von dem „Zeichen“ (σύσσημον), das Jesus durch seine Auferstehung aufgerichtet habe. Er meint wohl das Kreuz als Feldzeichen „für die Gläubigen aus den Juden und aus den Völkern“. Das Kreuz als „vexillum Christi“, als Fahne und Feldzeichen ist in der Folgezeit sehr beliebt geworden. Berühmt ist der lateinische Hymnus: Vexilla regis prodeunt.“

Gläubigen, sowohl unter Juden als Heiden, in dem einen Leibe seiner Kirche" (Sm. 1).

Bei dieser tiefen Auffassung von der großen Bedeutung des Kreuzes[1] für die Erlösung des gesamten Menschengeschlechtes darf es nicht wundernehmen, daß Ignatius mit so ernster Hirtensorge und liebender Eindringlichkeit immer wieder vor der Häresie warnt, welche Jesus Christus mit Gift vermischt, jenen ähnlich, die tödliches Gift reichen im Weinhonig, den der Unkundige gerne schlürft (Tr. 6, 2). „Fliehet darum die schlechten Schmarotzerpflanzen, die todbringende Frucht erzeugen; wenn jemand von ihr kostet, ist er sofort des Todes. Denn diese sind keine Pflanzungen des Vaters; denn wären sie es, so würden sie sich als Äste des Kreuzes zeigen und unvergänglich wäre ihre Frucht, durch die er, da ihr seine Glieder seid, euch in seinem Leiden zu sich einladet" (Tr. 11).

3. Tugendbeispiel Christi.

Auch das Tugendbeispiel Christi, des „neuen Menschen"[2], das er uns besonders in seinem Leiden und Sterben gegeben hat, wäre nichtig und hinfällig, wäre bloßer Schein, wenn sein Leben und Sterben nicht Wahrheit und Wirklichkeit wäre. — Als unser Erlöser seinen Aposteln vorhergesagt hatte, daß er leiden müsse (Mt. 16, 21), knüpfte er daran sofort die Mahnung, daß, wie er, so auch seine Jünger das Kreuz tragen müssen: „Wenn mir jemand nachfolgen will, verleugne er sich selbst, trage sein Kreuz und folge mir nach!" (Mt. 16, 24). Und ein andermal erklärte der nämliche Heiland: „Wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert" (Mt. 10, 38). „Der Knecht ist nicht größer als sein Herr. Haben sie mich verfolgt, so werden sie auch euch verfolgen" (Joh. 15, 20). Ignatius muß über diese Worte des Herrn oft nachgedacht haben. Er will Schüler und Nachahmer Jesu Christi sein und zwar vor allem durch Leiden mit Christus: εἰς τὸ συμπαθεῖν αὐτῷ πάντα ὑπομένω[3] (Sm. 4, 2).

---

[1] Das Kreuz, die Erlösung des Menschengeschlechtes durch den Kreuztod Jesu Christi, steht tatsächlich im Mittelpunkt der ignatianischen Briefe. „Fragmentarisch erkennt man in ihnen die Grundzüge einer in einen heilsgeschichtlichen Rahmen gestellten Theologie." Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4Halle a. S. 1906, 99. Vgl. J. Rivière, Le dogme de la Rédemption. Paris 1905, 107.

[2] Vgl. Eph. 20, 1: εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν.

[3] Cf. P. Röm. 8, 17: εἴπερ συνπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.

Darum seine Leidensfreudigkeit und Martyriumsbegeisterung. Νὺν γὰρ ἀρχὴν ἔχω τοῦ μαθητεύεσθαι (Eph. 3, 1). „Ich hoffe, durch euer Gebet in Rom zum Tierkampfe zu gelangen, damit ich durch das Martyrium in den Stand gesetzt werde, Schüler zu sein" (μαθητὴς εἶναι Eph. 1, 1). Flehentlich bittet Ignatius die Römer: „Lasset mich Nachahmer sein des Leidens meines Gottes (ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. R. 6, 3). Da der Märtyrerbischof mit Christus leiden will, συμπαθεῖν αὐτῷ, so kann er den Doketen gegenüber folgendes Argument anwenden: Hat Christus nicht in Wahrheit gelitten, dann können wir nicht mit ihm leiden. Wenn das παθεῖν Christi nur Schein war, dann muß auch das συμπαθεῖν der Christen bloßer Schein sein. Denn sonst können παθεῖν und συμπαθεῖν nicht zu einander in Beziehung gesetzt werden, weil beide Begriffe nicht gleichgeartet sind. Nun wird es aber niemandem einfallen zu behaupten, wir Menschen litten bloß zum Scheine. Ist aber das der Fall, dann darf man auch nicht sagen, daß derjenige bloß zum Scheine gelitten habe, mit dem wir leiden. „Wenn dieses nämlich von unserem Herrn nur zum Scheine vollbracht wurde, so bin ich auch nur zum Schein gebunden. Warum aber habe ich mich auch dem Tode preisgegeben zum Feuer, zum Schwert, zu wilden Tieren? Doch nahe dem Schwerte, nahe bei Gott; inmitten wilder Tiere, inmitten Gottes; nur im Namen Jesu Christi. Alles ertrage ich, um mit ihm zu leiden, wenn nur er mich stärkt, der vollkommener Mensch geworden." (Sm. 4, 2). Wenn Christus nicht in Wirklichkeit gelitten hat, dann ist es eine Lüge (καταψεύδομαι τοῦ κυρίου Tr. 10) zu sagen: „Wir leiden mit Christus", dann ist es Lüge zu bekennen: εἰς τὸ συμπαθεῖν αὐτῷ πάντα ὑπομένω. „Wenn, wie einige Gottesleugner, d. h. Ungläubige, sagen, sein Leiden nur Schein ist — gerade sie sind Schein — wozu trage ich dann Fesseln? wozu wünsche ich sogar mit wilden Tieren zu kämpfen? Umsonst also sterbe ich. Lüge ich da nicht gegen den Herrn?" (Tr. 10). Die hohe ideale Auffassung vom Leiden, die das Christentum stets gehabt hat,[1] ist eine Frucht des Leidens Christi und seines erhabenen Beispieles: διὰ τοῦτο ὑπομένομεν, ἵνα εὑρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν (M. 9, 1). Es ist

[1] Mt. 5, 10—12; Joh. 16, 33; Apg. 5, 41; P. Röm. 12, 12; 1 Kor. 7, 30; 2 Kor. 6, 4 ff.; 8, 2; Kol. 1, 24; Hebr. 10, 34; Jak. 1, 2; 5, 7—11; 1 Petr. 5, 6. Daß Ignatius in der Auffassung vom Leiden besonders mit Paulus übereinstimmt, echt paulinisch denkt, darüber vergleiche man M. Badet, Le problème de la souffrance humaine. Paris 1907, 44 ff.

ein unbestreitbares Verdienst des hl. Ignatius von Antiochien, daß er diesen Gesichtspunkt mit solcher Wärme vertreten hat, daß er mit Liebe und Andacht und Dankbarkeit das Leiden Christi betrachtend[1], klar erkannt hat, welch tiefe Bedeutung und unschätzbare Kraft im Leiden und Kreuze Jesu Christi liegt, weil der Christ immer wieder sich sagen kann und sich sagen muß: „Meister, du hast mehr getan": „Wer hat wohl jemals mehr Unrecht leiden müssen, wer ist mehr beraubt, wer ist mehr verachtet worden?" (Eph. 10, 3). Gerade dieses Moment besonders zu betonen, war doppelt notwendig zu einer Zeit, wo man einerseits den Kreuztod Christi in bloßen Schein verflüchtigen wollte, während anderseits die Christen gezwungen waren, um ihres gekreuzigten Religionsstifters wegen die mannigfachsten Unbilden zu erdulden, ja für ihren Glauben zu sterben. Wehe dem Christentum, wenn Ignatius nicht hätte sagen können: μιμηταὶ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι· τίς πλέον ἀδικηθῇ, τίς ἀποστερηθῇ, τίς ἀθετηθῇ; (Eph. 10, 3). Das Christentum wäre unrettbar verloren gewesen, wenn Ignatius nicht hätte sagen können: „Auch Christus ist für den Glauben gestorben."[2] Leiden und Verfolgung ist eben nach der gewiß nicht unrichtigen Auffassung des Ignatius ein charakteristisches Merkmal des Christentums. Sogar von den Propheten sagt der Märtyrerbischof: „Weil sie im Geiste Jesu Christi lebten, darum sind sie verfolgt worden": Οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν. διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν. M. 8, 2[3].

Resultat: Wollen wir zusammenfassend über die Argumentation des Ignatius ein Urteil abgeben, so hat sicherlich R. Knopf[4] recht, wenn er meint, Ignatius sei „ohne schwer verständliche theologische Polemik" für die Menschheit Christi eingetreten. Seine Hauptstütze im Kampfe mit dem Gegner bildet das Evangelium; zum

[1] Vgl. Karl Alois Kneller, S. J., Geschichte der Kreuzwegandacht von den Anfängen bis zur völligen Ausbildung. Freiburg 1908 (98. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach").

[2] ..... ἐὰν πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη. Eph. 16, 2.

[3] Diese ignatianischen Gedankengänge müssen auch in Berücksichtigung gezogen werden bei der Beurteilung der Martyriumsbegeisterung des Ignatius selbst. Deswegen sagt Ignatius: ἀγαπῶ τὸ παθεῖν (Tr. 4, 2), weil er sein Leiden betrachtet als συμπαθεῖν Χριστῷ. Und darum ist das bei den Christen hochgefeierte Martyrium des großen Bischofs Ignatius von Antiochien eine großartige Apologie von durchschlagender Beweiskraft gegenüber der damals sehr gefährlichen Irrlehre des Doketismus.

[4] Das nachapostolische Zeitalter. 391.

Evangelium, dessen Inhalt im wesentlichen nichts anderes als die Menschwerdung, das menschliche Leben, Leiden und Sterben Christi ist, nimmt er in allererster Linie seine Zuflucht: προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ (Phld. 5, 1). Dabei gehter von dem gewiß richtigen Gedanken aus, daß man an den Worten der Hl. Schrift nicht deuteln dürfe, daß man sie in ihrer natürlichen und ursprünglichen Be-deutung nehmen müsse. Ein emphatisches ἀληθῶς genügt ihm deswegen, um den richtigen Sinn des evangelischen Textes zu sichern und festzustellen. Ein weiteres Argument, das Ignatius gegen den Doketismus anwendet, ist dies, daß mit der Leugnung der wahren Menschlichkeit Christi sein ganzes Erlösungswerk als Trug und Schein zu einem bedeutungslosen Akt herabsinken würde. Der Gedanke, der später[1] gegenüber den Doketen geltend gemacht wurde, daß ein scheinbares Leben und Leiden mit der Würde Christi sich nicht vereinbaren lasse, findet sich bei Ignatius noch nicht. — Ein argumentum ad hominem ist es, wenn Ignatius betont, unser Leiden könne unmöglich eine Nachahmung des Leidens Christi sein, wenn Jesus nur zum Scheine gelitten habe. Der meritorische und pädagogische Wert des Leidens und Sterbens unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus wäre demnach eitel, wenn die Doketen im Recht wären.

§ 14. Des Ignatius positive Lehre über die Menschheit Christi.

1. Wesensbeschaffenheit: Τέλειος ἄνθρωπος. *Sm. 4, 2.*

Nachdem wir den häretischen Gegensatz und dessen Bekämpfung durch Ignatius gewürdigt haben, sei des Bischofs von Antiochien positive Lehre über das Menschsein Christi dargelegt. Sie läßt sich kurz zusammenfassen in die Worte: „Jesus Christus ist vollkommener Mensch geworden“ (τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου Sm. 4, 2). Wer das leugnet, lästert (βλασφημεῖ Sm. 5, 2) den Herrn. Mit Rücksicht auf seine soteriologische Bedeutung (als Erneuerer des Menschengeschlechtes) ist Christus „der neue Mensch“ (οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν Eph. 20, 1).

[1] Vgl. Irenäus, adv. haer. V. 1, 2 (Harvey II, 315): Si autem cum homo non esset, apparebat homo, neque, quod erat vere, perseveravit Spiritus Dei, quoniam invisibilis est Spiritus, neque veritas quaedam erat in eo, non enim illud erat, quod videbatur. — Tertullian, De carne Christi c. 5 (Migne, P. L. 2, 761): Sed haec quomodo in illo vera erunt, si ipse non fuit verus, si non vere habuit in se quod figeretur etc.

Τέλειος bedeutet an der eben angeführten Stelle Sm. 4, 2 dem Zusammenhang nach nicht etwa, wie das manchmal angenommen wird[1], die sittliche Vollkommenheit oder Heiligkeit[2] des Menschen Jesus Christus, sondern will zum Ausdruck bringen, daß Christus nicht bloß scheinbar, sondern wirklich und tatsächlich, im wahren und eigentlichen Sinne Mensch ist, daß er ganz und uneingeschränkt[3], dem vollen Umfange nach all das besitzt, was zum Wesen der menschlichen Natur gehört. Diese Auffassung von τέλειος ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit daraus, daß Ignatius unmittelbar vorher und nachher gegen Doketen polemisiert: „Wenn dieses nämlich von unserm Herrn nur zum Schein vollbracht wurde, so bin auch ich nur zum Schein gebunden. Warum aber habe ich mich auch dem Tode preisgegeben zum Feuer, zum Schwert, zu wilden Tieren? Doch (ich bin überzeugt) nahe dem Schwerte, nahe bei Gott; inmitten wilder Tiere, inmitten Gottes; nur im Namen Jesu Christi. Alles ertrage ich, um mit ihm zu leiden, wenn nur er mich stärkt, der vollkommener Mensch geworden ist.“ Die natürlichste Erklärung von τέλειος ἄνθρωπος ist doch die, welche wir gegeben haben[4]. Ignatius betont gegenüber denjenigen, welche nicht glauben wollen, daß Jesus Christus in Wahrheit, voll und ganz, Mensch ist, seinen unerschütterlichen Glauben an die wahre Menschheit Christi. Daß Jesus Christus in sittlicher Beziehung vollkommener, heiliger Mensch ist, das stand bei den damaligen Erörterungen überhaupt nicht in Frage. — Nach τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου fährt Ignatius fort: ὅν τινες ἀγνοοῦντες ἀρνοῦνται. Was haben aber die Doketen geleugnet? Nach einigen Worten gibt Ignatius die Erklärung, wenn er sagt, daß derjenige den Herrn lästere, der nicht bekenne, daß der Herr σαρκοφόρος sei. Τέλειος ἄνθρωπος und σαρκοφόρος stehen demgemäß auf gleicher Linie, wenn auch der erstere Ausdruck viel schärfer und präziser ist.

Jesus ist vollkommener, ist ganzer Mensch. Es wäre nun freilich interessant, wenn Ignatius diesen Gedanken noch näher ausgeführt, wenn er uns gesagt hätte, was er als zum Wesen des Menschen gehörig betrachtet. Da wir indes bei Ignatius keine

[1] Vgl. v. d. Goltz, Ignatius 50.

[2] Diese Bedeutung hat τέλειος Eph. 1, 1; 15, 2; Phld. 1, 2; Sm. 11, 3; Pol. 1, 3.

[3] Vgl. Eph. 14, 1; Sm. 10, 2; 11, 1; 11, 2; besonders Sm. 5, 2.

[4] Auch der Umstand spricht dafür, daß Pseudo-Ignatius das τέλειος ἄνθρωπος wegläßt. Vgl. F. X. Funk, Pseudo-Ignatius Apollinarist. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. II. Paderborn 1899, 354; — Theologie und Zeit des Pseudo-Ignatius. Kircheng. Abh. u. Unt. III. Paderborn 1907, 304.

philosophischen Erörterungen über die Wesensbestandteile der menschlichen Natur finden, so spricht er sich auch nicht näher darüber aus, was Christus haben und besitzen muß, wenn er τέλειος ἄνθρωπος sein soll. Jedenfalls aber versteht Ignatius darunter die volle Realität und Integrität der menschlichen Natur Jesu Christi. Für den johanneischen Ausdruck, der Logos sei „Fleisch" geworden, bildet der ignatianische Terminus, Christus sei „vollkommener Mensch" geworden, eine für jene Zeit überraschend präzise Umschreibung.

Wenn Ignatius sonst das Menschsein Christi zum Ausdruck bringen will, gebraucht er die Worte σάρξ[1], oder αἷμα[2], oder σάρξ und αἷμα miteinander[3].

2. Die Tatsachen des irdischen Lebens Jesu.

So kurz und knapp — wenngleich freilich mit dankenswertester Präzision — Ignatius sich über die Wesensbeschaffenheit der menschlichen Natur Christi ausspricht, ebenso kurz und bündig — aber wieder mit so auffallender Klarheit — spricht er von den großen Mysterien im Leben Christi auf Erden.

---

[1] Eph. 7, 2; 20, 2; M. 13, 2; Phld. 5, 1; Sm. 1, 1; 1, 2; 3, 1; Pol. 5, 2. Nie gebraucht Ignatius in diesem Zusammenhang das Wort σῶμα, obwohl er dieses sonst vom menschlichen Leibe gebraucht (R. 4, 2; 5, 3). Mit Bezug auf Christus bedeutet σῶμα seinen mystischen Leib, die Kirche (Sm. 1, 2: ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ. Etwas verschieden davon Sm. 11, 2 σωματεῖον, bezw. σωμάτιον). Dieser seiner σάρξ wegen wird Jesus auch σαρκοφόρος (Sm. 5, 2) und σαρκικός (Eph. 7, 2; Sm. 3, 3) genannt.

[2] Eph. 1, 1; Phld. iscr.; Sm. 1, 1; 6, 1 (Μηδεὶς πλανάσθω· καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν).

[3] Sm. 12, 2; Tr. 8, 1. An letzterer Stelle darf wohl nicht, wie das vielfach angenommen wird, eine Beziehung auf die Eucharistie vermutet werden. Wie Phld. 5, 1 das Evangelium, d. h., nach der kurzen prägnanten Redeweise des Ignatius, der Inhalt des Evangeliums als σὰρξ Ἰησοῦ bezeichnet wird, so wird Tr. 8, 1 der Glaube, d. h. der Inhalt und Gegenstand des Glaubens als σάρξ τοῦ κυρίου angegeben, (— wobei σάρξ die Menschwerdung oder die menschliche Natur Jesu Christi bedeutet. Ganz ähnlich Sm. 6, 1 πιστεύειν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ —) und die Liebe, d. h. der Gegenstand und Beweggrund unserer Liebe wird αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ genannt. Weil Christus sein Blut für uns hingegeben hat, darum lieben wir ihn: Unsere Liebe ist Jesu Blut. R. 7, 3 wird das Blut Christi ἀγάπη ἄφθαρτος genannt (vgl. Jer. 38, 3: ἀγάπησιν αἰώνιον ἠγάπησά σε). Die Blutvergießung Christi ist ein Beweis der ewigen unvergänglichen göttlichen Liebe zu uns. — Vereinigung mit Christus im Himmel ist dem Ignatius nach R. 7, 3 soviel wie Vereinigung mit seinem Fleische und Blute, wie sie im Genusse der Eucharistie auf Erden vorgebildet ist.

Von den Tatsachen des menschlichen Lebens Jesu Christi werden besonders hervorgehoben: Geburt, Taufe, Leiden und Tod, Auferstehung.

a) Was die Abstammung und Geburt betrifft, so werden folgende Momente erwähnt: Abstammung aus dem Geschlechte Davids[1], Ursprung aus dem heiligen Geiste[2], Geburt aus Maria der Jungfrau[3]. Der hl. Josef ist nie und nirgends erwähnt, ein Umstand, der besonderer Beachtung wert ist; denn Ignatius hätte es sich gewiß nicht entgehen lassen, die wahre Vaterschaft des hl. Josef als kräftigsten und durchschlagenden Beweis gegenüber dem Doketismus zu verwerten, wenn er sie für wirklich und tatsächlich gehalten hätte[4]. Da er aber gar keine diesbezügliche Andeutung gibt, so entbehrt es jeder positiven Grundlage, wenn Th. Zahn meint, Jesus sei in der Auffassung des Ignatius nur insoweit Sohn Davids, als er mit Josef in Verbindung stehe[5]; im

[1] Eph. 18, 2 (ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου· ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ); Eph. 20, 2 (ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ); Tr. 9, 1 (Ἰησοῦ Χριστοῦ .. τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη κ.τ λ.): R. 7, 3 (ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σάρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυίδ); Sm. 1, 1 (εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα).

[2] Eph. 18, 2 (ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου).

[3] Eph. 7, 2 (καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ); 18, 2; 19, 1 (ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη); Eph. 20, 2; Tr. 9, 1; Sm. 1, 1 (γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου).

[4] Vgl. G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, Tübingen 1905, 62: „Am besten wäre freilich der Doketismus zu widerlegen gewesen durch den Hinweis auf die Vaterschaft Josefs. Aber das war jetzt nicht mehr möglich. Die Vorstellung von der übernatürlichen Geburt war fertig, als der Doketismus von außen in die Gemeinden hineinzuwirken begann."

[5] Zu Eph. 18, 2 (ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου) bemerkt Zahn (Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta, Lipsiae 1876, 23): „Non scripsit: καὶ ἐκ σπ. Δ. καὶ ἐκ πν. ἁ. cf. VII, 2. Ignatio enim, per Matthaeum et Lucam edocto, Jesum Davidis filium exstitisse, quatenus Josephum habuerit patrem, res sibi contrariae esse videntur ortus Christi e gente Davidis et conceptio, quae per spiritum sanctum perfecta est." Hiezu ist zu bemerken, daß die durch μέν-δέ einander gegenüber gestellten Satzglieder nicht immer res sibi contrariae bedeuten. Nach griechischem Sprachgebrauch verbindet μέν-δέ nicht bloß Entgegengesetztes und Verschiedenartiges, sondern auch Gleichartiges und Verwandtes. Vgl. Ludwig Radermacher, Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache. Tübingen 1911, 178. Vgl. auch die Ausführungen über das „kopulative δέ" bei

Zusammenhalt mit der jungfräulichen Geburt Mariens ist diese Anschauung Zahns sogar unmöglich; denn in diesem Falle wäre Christus nicht „wahrhaft" aus dem Geschlechte Davids[1]. Und doch sagt Ignatius beides: γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου (Sm. 1, 1) und ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα.

b) Da in der Lehre des Ignatius von Jesus Christus als wahrem Menschen seine Anschauung über die Empfängnis und Geburt Christi eine nicht unwesentliche Rolle spielt, so dürfen wir die Aussagen des Ignatius über Maria, die Mutter Jesu, hier nicht ganz unberücksichtigt lassen. Ignatius ist vor allem ein klassischer Zeuge für die wahre und eigentliche Mutterschaft Mariens[2]: ἀληθῶς ἐγεννήθη (Tr. 9, 1; Sm. 1, 1) und zwar ἐκ Μαρίας (Eph. 7, 2; Tr. 9, 1). Ob die Präposition ἐκ besonders zu betonen und ob sie von Ignatius absichtlich gewählt sei, um gegen eine gnostische Anschauung, nach welcher Christus wie durch einen Kanal durch Maria hindurchgegangen sei, zu protestieren, dafür bieten unsere Briefe keine weiteren Anhaltspunkte. Tatsache ist aber, daß Ignatius regelmäßig diese Präposition gebraucht: ἐκ σπέρματος (γένους) Δαυίδ, ἐκ Μαρίας, ἐκ παρθένου. — Obwohl Ignatius das Wort „Mutter" auf Maria nicht anwendet, so kann doch über seine Anschauung nicht der geringste Zweifel bestehen und besteht auch tatsächlich ein solcher nicht. Jesus ist ihm nicht bloß υἱὸς θεοῦ, sondern auch υἱὸς ἀνθρώπου (Eph. 20, 2)[3]. Dieser ἄνθρωπος,

Raphael Kühner, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. (3. Aufl. von Bernhard Gerth.) 2. Teil. 2. Band. Hannover und Leipzig 1904, 274 f. Die deutschen Übersetzungen für μέν-δέ können darum auch lauten: „einesteils — andernteils, teils — teils, sowohl — als auch", oder es können die Sätze und Satzglieder ohne jede Verbindungspartikel aneinander gereiht werden. — Eph. 18, 2 kann darum auch übersetzt werden: „sowohl aus Davids Samen, als auch aus dem heiligen Geiste". Übrigens selbst wenn man durch das δέ einen Gegensatz angedeutet erkennen will, so soll eben durch πνεύματος δὲ ἁγίου der Gedanke ausgeschlossen und ausdrücklich ferne gehalten werden, als ob „unser Gott Jesus, der Messias" (ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός a. a. O.) nach Art sonstiger Menschenkinder ἐκ σπέρματος Δαυὶδ abstamme. Und so erfährt durch das nachfolgende δέ der vorhergehende Gedanke zwar keine eigentliche Korrektur, aber doch eine genauere und schärfere Formulierung.

[1] Ferd. Kattenbusch, Das apost. Symbol, II, 315 Anm.

[2] F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, Stuttgart 1881, 42 f.; — E. Neubert, Marie dans l'Église anténicéenne, Paris 1908, 7—13.

[3] Wir werden später bei der Behandlung der Gottessohnschaft Christi noch darauf hinweisen müssen, daß Eph. 20, 2 der Ausdruck „Menschensohn" nicht etwa ein „messianischer" Titel ist, sondern, wie die Gegenüberstellung υἱὸς ἀνθρώπου und υἱὸς θεοῦ beweist, die menschliche Natur in Christus bezeichnet.

als dessen Sohn Jesus bezeichnet wird, ist nach den Angaben des Ignatius Maria, und zwar nur Maria. Das ergibt sich schon aus der Tatsache, daß Ignatius erklärt, Christus sei wahrhaft geboren worden ἐκ παρθένου (Sm. 1, 1) und daß er die παρθενία Μαρίας als ein μυστήριον κραυγῆς bezeichnet (Eph. 19, 1). Ein solch großartiges Mysterium wäre aber die Jungfräulichkeit Mariens nicht gewesen, wenn sie die παρθενία bloß bewahrt hätte, bis sie ein Kind empfing. Nach dem Glauben des Ignatius hat Maria nicht nach Art anderer Mütter empfangen, sondern auf geheimnisvolle Weise, eben unter Fortdauer ihrer Jungfräulichkeit, ohne Zutun eines Mannes. — Dann dürfen wir gerade hier auch das argumentum ex silentio anwenden. Ignatius nennt keinen irdischen Vater Christi. Und doch wäre es den Doketen gegenüber für den Nachweis der wahren Menschheit Christi nicht ohne Vorteil gewesen, wenn Ignatius hätte darauf hinweisen können, daß Jesus nicht bloß eine irdische Mutter, sondern auch einen irdischen Vater gehabt hätte. Mit vollem Recht hat G. Krüger[1] bemerkt, daß der Doketismus am besten zu widerlegen gewesen wäre, „durch den Hinweis auf die Vaterschaft Josefs". Daß sich nun Ignatius dieses Argument so ganz und gar entgehen läßt, ist ein Beweis dafür, daß er von einer Vaterschaft Josefs eben nichts weiß. — Die Frage, ob Maria auch Mutter Gottes sei und genannt werden dürfe, hat sich Ignatius, soweit seine Schriften hiefür Anhaltspunkte bieten, formell nicht gestellt. Doch scheint die ignatianische Ausdrucksweise nahe zu legen, daß der hl. Schriftsteller sich für die Gottesmutterschaft ausgesprochen hätte, falls er sich über dieses Problem hätte äußern müssen. Die scharfe Ausprägung und gleichzeitige Betonung der beiden Naturen, oder wollen wir einstweilen sagen, der zwei Seiten in Christus (Eph. 7, 2; 20, 2; Pol. 3, 2) spricht dafür. Besonders sei aufmerksam gemacht auf Eph. 18, 2: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας. Ersetzt man das Wort κυοφορεῖν durch das der Sache nach nicht wesentlich verschiedene τίκτειν, so ergibt sich zwanglos ein Ausdruck, der mit θεοτόκος inhaltlich und sprachlich geradezu als identisch bezeichnet werden darf[2]. — Dabei sei bemerkt, daß über die Bedeutung von θεός bei Ignatius noch eine nähere Untersuchung folgen wird.

c) Maria hat Jesus Christus wahrhaft empfangen und geboren, und zwar als reine unversehrte Jungfrau. Gerade für die Jung-

[1] a. a. O. [2] „Qu'on remplace le mot κυοφορεῖν par son équivalent τίκτειν, et l'on aura le θεοτόκος." Neubert a. a. O. 123f.

fräulichkeit Mariens (ἡ παρθενία Μαρίας Eph. 19, 1) ist das Zeugnis des Ignatius von ganz besonderer Bedeutung[1]. Maria war nach seinem Glauben und seiner Überzeugung Jungfrau, als sie Jesus Christus gebar: γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου (Sm. 1, 1). Sie hat als Jungfrau ihren Sohn nicht empfangen von einem Manne, sondern ἐκ πνεύματος ἁγίου (Eph. 18, 2). Wie schon Sm. 1, 1 vermuten läßt und Eph. 19, 1 nahe zu legen scheint, hat Ignatius die Anschauung gehabt, daß Maria auch während der Geburt ihres Sohnes unversehrte Jungfrau geblieben. Das darf man vielleicht aus der Zusammenstellung von Geburt und Jungfrauschaft schließen, wiewohl dieses Argument keineswegs zwingend ist. Auf jeden Fall aber betrachtet Ignatius die Jungfräulichkeit und Mutterschaft der aus Davids Geschlecht stammmenden Mutter Jesu (ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς) als zwei großartige auffallende Geheimnisse, die ob ihres wunderbaren Charakters eine laute, weithin vernehmbare Sprache sprechen (μυστήρια κραυγῆς). Doch blieben beide Mysterien, im Schweigen, in der Ruhe Gottes vorbereitet, ebenso wie der Tod des Herrn, dem Teufel, dem Fürsten dieser Welt verborgen (καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου Eph. 19, 1). Inwiefern oder warum diese Geheimnisse dem Teufel unbekannt blieben, darüber spricht sich Ignatius nicht näher aus. Ob wir in diesem Gedanken schon einen Ansatz zu der später mit großer Vorliebe vertretenen Theorie der Teufelstäuschung oder Teufelsüberlistung[2] sehen dürfen, wird sich nicht so leicht entscheiden lassen. Wie wir jedoch späterhin darlegen werden, hat dieser ignatianische Gedanke in der Folgezeit bei den christlichen Schriftstellern starken Anklang gefunden.

Von der Goltz ist der Anschauung, daß Ignatius bei Betonung der Geburt Christi aus der Jungfrau, „nicht auf den

[1] Joseph Michael Heer, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas, Freiburg 1910, 101 f. — Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I², Leipzig 1908, 106—108. — M. Lepin, La valeur historique du quatrième Évangile. Paris 1910, II, 365: „La conception virginale est donnée déjà par saint Ignace, au début du IIe siècle, comme un dogme de foi traditionelle." Vgl. Adolf Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Leipzig 1911, 103.

[2] Alfred Leonhard Feder, S. J., Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes. Freiburg 1906, 208 Anm. 4. — Vgl. 1 Kor. 2, 6—8. Martin Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. Göttingen 1909, 97 f.; Henry St. John Thackeray, The relation of St. Paul to contemporary Jewish thought. London 1900, 156.

übernatürlichen Wundercharakter, sondern auf die Menschlichkeit, d. h. wirkliche scheinlose Geschichtlichkeit" Gewicht lege (S. 17f.). Diese Bemerkung ist insofern nicht unrichtig, als der antiochenische Bischof im Kampfe gegen den Doketismus nicht eigentlich die Tatsache, daß er von einer Jungfrau geboren sei, als Argument für die wahre Menschlichkeit Christi geltend machen wollte. In der Polemik gegenüber den Doketen handelt es sich in der Tat vor allem um die Feststellung und den Nachweis der grundlegenden Tatsache, daß Christus wahrhaft geboren wurde. Daß und ob Jesus von einer Jungfrau geboren wurde, war damals nicht Gegenstand polemischer Erörterung. Die Doketen standen, was die Frage der Jungfrauschaft Marias anbelangt, auf demselben Standpunkt wie Ignatius. Nach ihrer Meinung war ja Jesus Christus überhaupt nicht wahrer Mensch; seine Empfängnis und Geburt war nur Schein, nicht wirkliche Tatsache. Deshalb war auch Maria nicht ἀληθῶς, sondern nur τὸ δοκεῖν Mutter Jesu und ihre Jungfrauschaft wurde durch die Geburt nicht alteriert. Aus diesen Gründen war für Ignatius kein Anlaß gegeben, diesen Punkt in der Polemik besonders zu betonen. Es ist darum irrig, wenn Neubert[1] meint, in der Formel γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου gehöre das ἀληθῶς zu ἐκ παρθένου. In Wirklichkeit ist es sicher auf γεγεννημένον zu beziehen. Der Zusammenhang läßt darüber keinen Zweifel. Wie bei Erwähnung der Taufe und Kreuzigung mit ἀληθῶς nicht der Nachdruck gelegt werden soll auf ὑπὸ Ἰωάννου, bezw. ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου, sondern auf βεβαπτισμένον und καθηλωμένον, so ruht der Ton nicht auf ἐκ παρθένου, sondern auf γεγεννημένον. Die Hinzufügung der Personenangabe verrät allerdings einen nicht geringen historischen Sinn und große Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit in der Darstellung historischer Begebenheiten. — Von der Goltz hat also eine Bemerkung gemacht, die nach der angegebenen Richtung ganz zutreffend ist. Wenn er aber daraus den Schluß ziehen wollte, Ignatius lege auf den „übernatürlichen Wundercharakter" der Geburt aus der Jungfrau überhaupt kein Gewicht; die Davidsohnschaft, Geburt aus der Jungfrau und dem hl. Geiste liege überhaupt nicht „im Zentrum seiner Anschauung" und gehe „als von der Gemeinde übernommene Einzelheit" nebenher (S. 27f.; 18; 94), so geht dieser Schluß über die zulässige Grenze hinaus. Ob diese „Formeln" „ganz selbständig erdacht" (S. 18) sind oder nicht, ist nicht von großer Bedeutung, wenn es

[1] Marie dans l'Égl. anténic., 76.

sich darum handelt, festzustellen, ob ein Gedanke in dem religiösen Ideenkreise des Ignatius eine herrschende Stellung einnimmt. Es müssen nicht immer „ganz selbständig erdachte Formeln" sein, die im Zentrum der religiösen Anschauung eines Mannes liegen. Wie sehr Ignatius auch auf den „übernatürlichen Wundercharakter" der Geburt Christi Gewicht legt, geht aus Eph. 19, 1 hervor: μυστήριον κραυγῆς. Die παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς sind demnach für Ignatius einerseits ebenso feststehende geschichtliche Tatsachen wie die Taufe durch Johannes und die Kreuzigung unter Pontius Pilatus und Herodes, anderseits aber auch abgrundtiefe, mit lauter Stimme rufende Geheimnisse. Und wenn Ignatius die Jungfrauschaft an sich im Kampfe gegen die Doketen nicht verwerten konnte und auch nicht zu verwerten brauchte, so dünkte sie ihm doch wichtig genug, um sie mit aller Entschiedenheit zu betonen. Wie ὁ θάνατος τοῦ κυρίου und ὁ τοκετὸς Μαρίας zweifellos in der religiösen Anschauung des Ignatius eine wichtige Rolle spielen, so wird man das sicherlich auch sagen dürfen und müssen von der auf eine Linie mit diesen beiden Geheimnissen gestellten παρθενία Μαρίας. Und unter diesem Gesichtspunkt ist die Formel πνεύματος δὲ ἁγίου (Eph. 18, 2) keineswegs „überflüssig" oder „störend" (v. d. Goltz 18), sondern ein notwendiges organisches Glied in der theologischen Gesamtanschauung des Ignatius. Freilich für einen „polemischen Zweck", speziell gegenüber den Doketen, konnten diese Wahrheiten nicht ausgenützt werden. Aber Ignatius will doch nicht ausschließlich Polemik treiben (vgl. Eph. 20, 1), und selbst wenn er es wollte, so war es nicht notwendig, jene Punkte zu verwischen, die er mit den Doketen gemeinsam hat. Wenn darum v. d. Goltz meint, diese Formeln seien „in dem Ganzen der ignatianischen Anschauungsweise, soweit sie eine theologische ist, nicht gut unterzubringen" (S. 18), so ist diese Ansicht nur verständlich, wenn die theologische Anschauungsweise des Ignatius nicht nach den vorliegenden Texten beurteilt wird. Es geht aber sicherlich nicht an, Gedanken, die Ignatius mit warmer Begeisterung vertritt, ihm gewissermaßen abzusprechen, indem man sagt, der Bischof habe sich hier „die Formen des einfachen Gemeindeglaubens angeeignet", und es komme in ihnen das Spezifische seiner Anschauungsweise nicht zum Ausdruck.

Im Anschluß an die Jungfräulichkeit Marias mag bemerkt werden, daß Ignatius (Pol. 5, 2) die Keuschheit überhaupt — wie der Gegensatz τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις besagt, handelt es sich um die Jungfräulichkeit — als eine Ehrung des Fleisches

des Herrn, d. h. des menschgewordenen Gottessohnes betrachtet: εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω.

d) Aus dem öffentlichen Leben Christi werden zum Beweise der wahren Menschlichkeit Christi folgende Tatsachen hervorgehoben: „Er ist von Johannes getauft worden, damit von ihm alle Gerechtigkeit erfüllt werde“ (βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ. Sm. 1, 1; ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ. Eph. 18, 2); „er hat wahrhaft gegessen und getrunken“ (ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν Tr. 9, 1); „er ist wahrhaft unter Pontius Pilatus (ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου Tr. 9, 1; Sm. 1, 1; ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου M. 11) und dem Tetrarchen Herodes (ἐπὶ Ἡρώδου τετράρχου Sm. 1, 1) am Kreuze gestorben“ (ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη Tr. 9, 1; ἀληθῶς καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί Sm. 1, 1; vgl. Sm. 2; M. 11; Eph. 19 und viele Stellen in allen Briefen, in denen vom Erlösungswert des Leidens und Sterbens Christi die Rede ist); „er ist wahrhaft von den Toten auferstanden (ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν Tr. 9, 2), indem ihn sein Vater (ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Tr. 9, 2) oder wie es an einer anderen Stelle heißt, indem er sich selbst auferweckte“ (ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν Sm. 2). „Auch nach der Auferstehung war und ist Christus im Fleische“ (ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα Sm. 3, 1). Daß Jesus auch nach seiner Auferstehung mit den Aposteln aß und trank, ist für Ignatius einer der stärksten ausschlaggebenden Beweise dafür, daß er wirklich σαρκικός gewesen (μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός Sm. 3, 3).

Das sind die Punkte, die Ignatius im Kampfe gegen den Doketismus besonders geltend macht, um die scheinlose Wirklichkeit des menschlichen Lebens Christi mit allem Nachdruck in den Vordergrund zu rücken und gegen alle Verflüchtigungsversuche zu verteidigen.

Zum Schlusse noch eine allgemeinere Bemerkung. Von der Goltz hat den Satz geschrieben: „Sein (des Ignatius) Interesse haftet so sehr am Göttlichen, Ewigen, daß die menschliche Seite da ignoriert ist, wo das antihäretische Interesse nicht ihre Betonung verlangt“ (S. 27). Dieser Gedanke ist doch nicht ganz zutreffend. Wenn auch nicht formell, so doch inhaltlich und sachlich wird hier Ignatius eine Anschauung beizulegen versucht, die mit dem von ihm mit so auffallender Schärfe und Bestimmtheit bekämpften Doketismus

dem innersten Wesen nach verwandt, ja teilweise identisch ist: Die menschliche Seite in Christus wird zwar nicht dem Sein nach, aber der Bedeutung und Wirksamkeit nach in bloßen Schein verflüchtigt und zur vollständigen Bedeutungslosigkeit herabgesetzt. Dieser Grundirrtum in der Beurteilung der ignatianischen Anschauung wird am besten widerlegt durch einen anderen Satz, der sich auf S. 29 bei v. d. Goltz findet: „Auch abgesehen von diesem accidentellen antidoketischen Interesse müssen Tod und Auferstehung bei Ignatius im Mittelpunkte gestanden haben in ihrer Heilsbedeutung für uns." Trotz dieses Zugeständnisses ist v. d. Goltz der tiefen Auffassung des Ignatius von der Menschwerdung Gottes (ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός Eph. 7, 2) keineswegs gerecht geworden, wie sich bei Darlegung des Erlösungswerkes und der Heilsbedeutung Christi ganz leicht konstatieren ließe. Ignatius würde übrigens den Kampf gegen die Doketen nicht mit solchem Feuereifer geführt haben, wenn er nicht die Überzeugung gehabt hätte, daß es sich hiebei um eine Fundamentalwahrheit handle, von der in letzter Linie Sein oder Nichtsein des Christentums abhängig war[1]. „Was nützt mir einer, wenn er mich lobt, meinen Herrn aber lästert (βλασφημεῖ), indem er nicht bekennt, derselbe sei Fleischträger? Wer aber dieses nicht bekennt, hat ihn vollständig verleugnet (τελείως αὐτὸν ἀπήρνηται) und ist ein Leichenträger" (Sm. 5, 2).

Rückblick: Fassen wir nun kurz die Resultate unserer bisherigen Untersuchungen zusammen: Die ignatianischen Briefe orientieren uns über eine allem Anscheine nach ziemlich mächtige geistige Bewegung, die um die Wende des ersten Jahrhunderts das junge Christentum in seinen Fundamenten zu erschüttern drohte: die Irrlehre des Doketismus. Die Welt schien es nicht fassen zu können, daß der verheißene Messias und Gottessohn wie ein hilfloser, der Verachtung preisgegebener Verbrecher am Kreuze starb. Heidentum und Judentum waren sich in der Ablehnung des Kreuzes einig. Die Prediger und Verteidiger des Christentums suchten zwar mit allen Mitteln, besonders durch Beweise aus der Hl. Schrift, dem Kreuztode das Schimpfliche und Abstoßende zu benehmen, aber es gelang ihnen nicht allerwärts. Eine alle Parteien gleich befriedigende Lösung glaubten viele finden zu können in der Erklärung, der Erlöser habe nicht in Wirklichkeit, sondern nur zum Scheine gelitten. Ignatius erkannte mit großem Scharfblick die

[1] Vgl. Georg Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern, Gütersloh 1905, 85 f.

bedenklichen und gefährlichen Seiten dieser Theorie und stellte sich mit dem ganzen Ansehen seiner Persönlichkeit an die Spitze der Verteidiger der wahren Menschheit Christi. Auf den Boden der Hl. Schrift, besonders der Evangelien sich stellend, legt er die Tatsachen aus dem Leben Jesu als ἀληθῶς geschehen dar, und betont, daß mit der doketischen Verflüchtigung dieser Heilstatsachen die soteriologische und pädagogische Bedeutung besonders des Leidens Christi untergraben würde. Positiv läßt sich die Lehre des Ignatius ausdrücken mit den Worten: Jesus Christus ist voll und ganz Mensch gewesen, er war τέλειος ἄνθρωπος. Er ist wahrhaft geboren worden aus Maria der Jungfrau, er hat als Mensch während seines Lebens wahrhaft gegessen und getrunken, ist wahrhaft getauft worden von Johannes, hat wahrhaft gelitten unter Pontius Pilatus und Herodes, ist wahrhaft gestorben und wahrhaft auferstanden, und auch nach und seit seiner Auferstehung ist er wahrhaft im Fleische.

2. Abschnitt.

Jesus Christus: Messias, wahrer Gott und Gottessohn.

§ 15. Vorbemerkungen.

Jesus Christus ist nach der Auffassung des Ignatius Mensch, wahrer vollkommener Mensch seiner Natur und Wesenheit nach: τέλειος ἄνθρωπος (Sm. 4, 2). Das war das Resultat unserer bisherigen Untersuchung. Aber nach der Anschauung unseres Märtyrerbischofes ist Christus mehr als ein Mensch. So sehr Ignatius bemüht ist, das wahre Menschsein Christi mit allem Nachdruck und vollster Entschiedenheit zu betonen und zur Geltung zu bringen, so hebt er doch auf der anderen Seite die Erhabenheit Christi über die menschliche Natur in klarer Deutlichkeit, mit warmem Glaubenseifer hervor. Wer von Jesus Christus nicht spricht, der kommt ihm vor „wie ein Grabmonument und Totenhügel, auf die nur Namen von Menschen geschrieben sind: οὗτοι ἐμοὶ στῆλαί εἰσιν καὶ τάφοι νεκρῶν, ἐφ' οἷς γέγραπται μόνον ὀνόματα ἀνθρώπων" (Phld. 6, 1). Soviel folgt aus diesem Satze auf jeden Fall mit aller Sicherheit und unabweislicher Konsequenz, daß der Name Jesus Christus für Ignatius nicht bloß den Namen eines Menschen bedeutet: οὐ „μόνον ὄνομα ἀνθρώπου". Wenn Phld. 1, 1 gesagt wird, der Bischof habe seinen

Dienst nicht ἀφ' ἑαυτοῦ, überhaupt nicht δι' ἀνθρώπων, sondern ἐν ἀγάπῃ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, so ist auch durch diese Gegenüberstellung Jesus Christus, ebenso wie der Vater, mit aller Deutlichkeit aus der Reihe der ἄνθρωποι herausgerückt, von ihnen scharf unterschieden. Noch auffallender ist dieser Gegensatz zum Ausdruck gebracht Tr. 2, 1: οὐ κατὰ ἄνθρωπον ζῶντες, ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν. Auch der Ausdruck κατὰ σάρκα (τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ Eph. 20, 2; Sm. 1, 1; ὑπετάγη κατὰ σάρκα M. 13, 2; καθηλωμένον ἐν σαρκί Sm. 1, 2) schreit förmlich nach einem Gegensatz[1]. Jesus Christus ist nach dem Wortlaut der ignatianischen Briefe nicht bloß σαρκικός, sondern auch πνευματικός, nicht bloß γεννητός, sondern auch ἀγέννητος (Eph. 7, 2), nicht bloß υἱὸς ἀνθρώπου, sondern auch υἱὸς θεοῦ (Eph. 20, 2), nicht bloß ἄνθρωπος, sondern auch θεός (des öfteren: ὁ θεὸς ἡμῶν etc.), er ist der Messias (ὁ Χριστός), unser Herr (κύριος), sein Name ist τὸ ὄνομα par excellence. All diese Ausdrücke müssen näher untersucht werden. Diese Untersuchung über den Glauben des Ignatius an die Gottheit Christi ist etwas schwieriger als die über die Menschheit Christi; denn in letzterer Beziehung ist in den Briefen die Polemik in den Vordergrund gerückt, ein Umstand, der für uns deswegen von großem Werte ist, weil gerade die Polemik, die Kampfesstellung, die beständige Rücksichtnahme auf den Gegner Ignatius zu einer möglichst genauen Fragestellung und scharf umgrenzten Formulierung zwingt. Eine derartige Polemik ist, was die jetzt zu behandelnden Punkte anlangt, nicht mehr wahrzunehmen. Das läßt sich aus den damaligen Zeitverhältnissen heraus leicht verstehen. „Versetzen wir uns in die Lage der damaligen Kirche; sie ist umgekehrt wie die der heutigen Christen. Während heute allgemein die Menschheit Christi feststeht und über seine Gottheit noch heiß gekämpft wird, so war damals die Gottheit des Erlösers die Voraussetzung und seine Menschheit das Problem.“[2] Und so

[1] „This emphatic mention of the human nature requires a counterbalance.“ Lightfoot zu Eph. 20, 2.

[2] Johannes Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum. Berlin 1903, 186. Wenn wir deswegen auch Otto Pfleiderer in wichtigen Fundamentalfragen über die gnostische Bewegung und ihren Einfluß auf das Christentum nicht beistimmen können, so ist es doch richtig, wenigstens was den von Ignatius bekämpften Doketismus betrifft, wenn er von der „paradoxen Tatsache“ spricht, „daß der Streit der kirchlichen Lehrer mit den gnostischen Häretikern nicht die Frage der Gottheit Christi betraf — darüber waren beide einig — sondern die seiner wahren Menschheit.“ (Die Entstehung des Christentums. ²München 1907, 218). Die

sehen wir in den Briefen des Ignatius die bemerkenswerte Tatsache, daß der Bischof von Antiochien, so oft er sich polemisch gegen die ἑτεροδιδασκαλοῦντες wendet, gar niemals die Notwendigkeit des Glaubens an die Gottheit Christi betont, dagegen oft und oft die unbedingte Notwendigkeit des Glaubens an die wahre Menschheit Christi hervorkehrt. Daß Christus Gott ist, das ist — wenigstens innerhalb der Christengemeinde — unangefochtener Besitz, unbezweifelte Tatsache; daß dieser Gott aber auch Mensch ist, das wurde zu jener Zeit vielfach auch von Christen geleugnet. Es läßt sich darum von vorneherein denken, daß Ignatius in der Polemik mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse die menschliche Seite an Christus stärker und entschiedener betonte und betonen mußte, während er aus apologetischen Gründen nie Veranlassung hatte, die göttliche Seite in Christus hervorzukehren. Wenn auch die judaisierenden Christen Anschauungen vertreten haben, die, konsequent weitergeführt und ausgebildet, schließlich den Glauben an die Gottheit Christi untergraben mußten, weil ihre Ansicht über die Notwendigkeit der Beobachtung der Zeremonialgesetze den Erlöser Jesus Christus eigentlich nicht aus der Reihe der Propheten heraushob, und das Christentum dann nicht mehr als die absolute Religion betrachtet werden konnte, so hat man doch diese Konsequenz noch nicht gezogen[1]. Der Judaismus in den Briefen des Ignatius

transzendente Christusspekulation der paulinischen Schule bildet für Pseudo-Ignatius durgweg die feststehende Voraussetzung; nirgends wird mehr, wie noch im Hebräer- und Kolosserbrief geschehen war, eine ebjonitische Unterschätzung der göttlichen Würde Christi bekämpft, sondern das Prädikat der Gottheit wird ihm öfters, als wäre es selbstverständlich und allgemein anerkannt, beigelegt . . . dagegen drohte dem kirchlichen Christusglauben damals ernste Gefahr von seiten des gnostischen Doketismus; daher wird noch nachdrücklicher, als die Gottheit Christi, seine wahre Menschheit, wirkliche Geburt und Tod betont.“ Otto Pfleiderer, Der Paulinismus. [2]Leizig 1890, 493 f.

[1] Phld. 9, 1 (καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρεῖσσον δὲ κ. τ. λ.) ist nicht veranlaßt durch die Leugnung, daß Christus mehr sei als die Propheten, sondern beruht darauf, daß viele Judenchristen sich von dem Dilemma nicht freimachen konnten: Entweder war der alte Bund gut oder er war schlecht. War er gut (und das war die feste Überzeugung der Juden, auch der Judenchristen), dann mußte er auch jetzt noch gut sein; dann konnte nicht, was früher gut war, auf einmal schlecht geworden sein; dann konnte es auch jetzt keine Sünde sein, das noch zu tun, was man früher zum Heile hatte tun dürfen und tun müssen. Oder der alte Bund war schlecht, dann waren Moses und die Propheten auch schlecht, dann war es nicht wahr, daß Gott das Gesetz gegeben hatte. — An soche Gedankengänge knüpft Ignatius an, bezw. stellt sie richtig, wenn er sagt: „Gut waren auch die Priester, besser aber ist der Hohepriester.“ etc.

hat nicht eigentlich theoretische, sondern praktische Bedenken zur Grundlage. Darum finden wir bei den übermenschlichen Prädikaten Christi kein ἀληθῶς, kein τέλειος mehr. Das ist, so selbstverständlich dieses Fehlen ist, nach einer Seite zu bedauern. Anderseits aber sind die Ausführungen des Ignatius über den göttlichen Charakter der Person und des Wesens Christi gerade deswegen recht beachtenswert und bedeutungsvoll, weil dieser Bischof, obwohl durch die Polemik nicht veranlaßt, sich doch in solch überraschender Klarheit oft und bestimmt über die Gottheit Christi geäußert hat. Obwohl durch äußere Umstände und Glaubensgegensätze nicht genötigt, hat es den Märtyrerbischof doch häufig gedrängt, seinen Glauben an Christi Gottheit zu bekennen. Die zartinnige Frömmigkeit, die tiefe Religiösität des glaubensstarken Märtyrers ruht auf einem soliden unerschütterlichen Fundament: dem Glauben an den menschgewordenen Gottessohn.

I. Kapitel. Jesus Christus — der Messias (ὁ Χριστός).

Weitaus am häufigsten gebraucht Ignatius für den Erlöser den Namen Ἰησοῦς Χριστός. Er findet sich an folgenden Stellen: Eph. iscr.[2]; 1, 3; 2, 1, 2; 3, 1, 2^2; 4, 1, 2; 5, 1^2; 6, 2; 7, 2; 8, 2; 9, 1; 9, 2; 10, 3; 11, 2; 14, 1; 16, 2; 17, 2; 20, 1^2, 2^2; 21, 1, 2; M. iscr.; 1, 1, 2; 2, 1; 3, 1; 5, 2; 6, 1, 2; 7, 1, 2; 8, 2; 9, 1; 10, 2, 3; 11, 1; 12, 1; 13, 2; 15, 1^2; Tr. iscr.[2]; 1, 1; 2, 1^2; 2, 3; 3, 1; 6, 1, 2; 7, 1; 8, 1; 9, 1; 12, 2^2; 13, 2, 3; R. iscr.[4]; 3, 3; 4, 2, 3; 5, 3^2; 7, 1, 3; 8, 2; 9, 1, 3; 10, 3; Phld. iscr.[3]; 1, 1; 3, 1, 2^2; 4, 1; 5, 1, 2^2; 6, 1; 7, 2; 8, 1, 2; 9, 2; 10, 2; 11, 1, 2; Sm. iscr.; 1, 1^2; 4, 1, 2; 6, 2; 7, 1; 8, 1; 9, 2; 10, 2; 12, 2; Pol. iscr.; 5, 1; 8, 3. Im ganzen[1] findet sich also dieser Name 112 mal. Mehrmals braucht Ignatius dafür Χριστὸς Ἰησοῦς: Eph. 1, 1; 11, 1; 12, 2; M. iscr.; 8, 2; Tr. 1, 1; 9, 2; R. 1, 1; 2, 2; 6, 1; Phld. 10, 1; 11, 2; Sm. 8, 2; (im ganzen 13 mal). — Ἰησοῦς ὁ Χριστός kommt nur Eph. 18, 2 vor. Die Bezeichnung des Erlösers als Ἰησοῦς treffen wir Eph. 15, 2; M. 1, 2; Phld. 5, 1. Bloß Χριστός lesen wir Eph. 14, 2; Sm. 1, 1; 6, 1; 10, 1; ὁ Χριστός: M. 13, 2; R. 4, 1; 4, 2.

Kattenbusch[2] faßt das Resultat seiner Untersuchung über die Bedeutung von Ἰησοῦς und Χριστός bei Ignatius dahin zusammen, „daß Ignatius offenbar noch eine Empfindung für den Sinn der

[1] Nach der Ausgabe von Funk.

[2] Das apostolische Symbol, II, 556.

beiden Bezeichnungen ‚Ἰησοῦς' und ‚Χριστός' und den Unterschied der möglichen Verbindungen derselben besitzt, doch aber im allgemeinen verrät, daß Ἰησοῦς Χριστός schon einfacher Doppelname geworden." Es ist sicherlich richtig, daß bei Ignatius in der Regel Χριστός wohl schon mehr als Eigenname, denn als Amtsbezeichnung gedacht ist, wenngleich man sich immer vor Augen halten muß, daß bei einem des Griechischen kundigen Schriftsteller, der zudem mit dem Judentum (Ἰουδαϊσμός M. 8, 1; 10, 3; Phld. 6, 1) wichtige prinzipielle Fragen zu erörtern hat, wohl nicht ohne Bedacht und Absicht der Name Χριστός zu Ἰησοῦς hinzugefügt ist und zwar mit einer für diese Periode fast überraschenden Häufigkeit und Konsequenz. Man braucht deswegen ja nicht anzunehmen, daß in jedem Einzelfall die Anwendung eine bewußte ist. Ganz klar und zweifellos läßt sich der bewußte und gewollte ursprüngliche Sinn von „Messias" für ὁ Χριστός nur beweisen in dem feierlichen, mit freudiger Begeisterung abgelegten Glaubensbekenntnis Eph. 18, 2, wo Ignatius gegenüber den Ungläubigen in jubelnder Dankbarkeit und heiliger Bewunderung seine unbedingte Hingabe an das Kreuz (περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ) erklärt und dieses für Menschengeist und Menschenverstand allerdings unbegreifliche und unfaßbare (ποῦ σοφός; ποῦ συζητητής; ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων συνετῶν;) Geheimnis in demütiger Liebe und doch mit einem gewissen heiligen Stolze als Kern und Mittelpunkt seines religiösen Lebens gläubig umfaßt und annimmt, (σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος), um dann in offensichtlich weihevoller Stimmung fortzufahren: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου. — An anderen Stellen läßt sich zwar mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit vermuten[2], daß die präzise Bedeutung „Messias" absichtlich betont werden will,

[2] Kattenbusch a. a. O. 555 führt an: Eph. 12, 2; M. 8, 2; M. 10, 3; Sm. 8, 2 (?). In Eph. 12, 2 glaubt er „eine direkte Erinnerung an den bevorzugten paulinischen Sprachgebrauch" finden zu dürfen. Indes findet sich auch sonst, wie hier, die Stellung Χριστὸς Ἰησοῦς meist in der Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. — In M. 8, 2: οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν scheint es in der Tat sehr glaubhaft, daß das (im Gegensatz zu dem nachfolgenden διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) vorangestellte χριστός im eigentlichen und beabsichtigten Sinne „Messias" bedeutet und nicht wie Ἰησοῦς als Eigenname aufzufassen ist. Ebenso dünkt es an sich sehr plausibel, wenn man M. 10, 3 (ἄτοπόν ἐστιν, Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν) folgendermaßen auffaßt: „Man kann Jesus nicht ‚Messias' nennen und dann doch sich verhalten, wie wenn man Jude, d. h. nicht an den erschienenen

ein sicherer Beweis wird jedoch schwerlich gelingen. Aber auf jeden Fall betrachtet Ignatius den mit Christus benannten Jesus als den von den Propheten verheißenen und von den Juden erwarteten Messias und hebt das im Kampfe mit den Judaisten nachdrucksam hervor: οἱ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν (sc. κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Phld. 9, 2. Vgl. 5, 2: εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν). Mit derselben kraftvollen Entschiedenheit betont aber unser Bischof, daß der erschienene Messias mehr ist als ein Prophet, daß er selbst die hochverehrten Patriarchen und Stammväter hoch überragt. „Er ist die Türe zum Vater, durch die eingehen Abraham und Isaak und Jakob und die Propheten und die Apostel und die Kirche“ (Phld. 9, 1). „Wie werden wir zu leben imstande sein getrennt von ihm, dessen Schüler im Geiste auch die Propheten waren und den sie als ihren Lehrer erwarteten?“ (M. 9, 2). Das ist das große und auszeichnende Merkmal des neuen Bundes, daß er etwas hat, was das alte Testament nicht besaß, nämlich: Jesus Christus, den Erlöser: ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν[1] τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν (Phld. 9, 2). Die Charakteristik des alten Bundes ist: „Hinweisen und Hinstreben nach Christus“ (Phld. 9, 2: κατήγγειλαν εἰς αὐτόν. 5, 2: εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν), das Evangelium aber, das neue Testament ist Erfüllung der Hoffnung, Besitz, Vollendung des ewigen Lebens (ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας Phld. 9, 2). Wenn viele Zeitgenossen Christi meinten, ihr Urteil über Christus zusammenfassen zu dürfen in die Worte: „Ein großer Prophet ist unter uns auferstanden“ (Lk. 7, 16) und wenn seine Gegner ihn entrüstet fragten: „Bist du etwa größer als unser Vater Abraham?“ (Joh. 8, 53), so können wir die Anschauung des Ignatius, soweit wir sie bisher untersucht und dargestellt haben, in die Worte kleiden: περισσότερος προφήτου (Mt. 11, 9). „Gut waren auch die Priester (des alten Bundes), besser aber ist der Hohepriester (κρεῖσσον δὲ ὁ ἀρχιερεύς), dem das Allerheiligste anvertraut ist, dem allein anvertraut sind die Geheimnisse Gottes“ (Phld. 9, 1).

Messias gläubig sei.“ Freilich ganz sicher richtig ist diese Erklärung nicht. (Cf. R. 7, 1: μὴ λαλεῖτε Ἰησοῦν Χριστόν, κόσμον δὲ ἐπιθυμεῖτε. Tr. 9, 1: ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλῇ τις. Auch Phld. 6, 1: ἐὰν δὲ ἀμφότεροι περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ μὴ λαλῶσιν. All diese Ausdrücke wollen kaum etwas anderes besagen als Eph. 14, 2: οἱ ἐπαγγελλόμενοι Χριστοῦ εἶναι).

[1] παρουσία hat hier die Bedeutung von „Ankunft“, nicht „Wiederkunft“. Vgl. W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Göttingen 1901, 215f.

Jesus ist also in der Auffassung des Ignatius der Christus, der Messias, den das alte Testament mit so heißer Sehnsucht erwartete. Durch die Bezeichnung Jesu mit ὁ Χριστός ist nach der Auffassung des Ignatius Jesus aus der Reihe der Propheten herausgehoben. — Doch Jesus ist nach den Worten des Ignatius nicht bloß Messias, er ist auch Gott und Gottessohn. Diese Termini erheischen eine eingehendere Untersuchung.

II. Kapitel. Jesus Christus — Gott (θεός).

So sehr Ignatius die Einheit[1] und Einzigkeit[2] Gottes anerkennt und bekennt und sich auf den Standpunkt der alttestamentlichen Verkündigung und der „geliebten Propheten“[3] stellt: ὅτι εἷς θεός ἐστιν[4], so legt er doch das Prädikat θεός zwei Personen bei, nämlich dem θεὸς πατήρ und dem θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. Wir stehen hier vor einem scheinbaren Widerspruch[5], der eine Lösung verlangt und des öfteren auch schon eine Lösung erhielt, jedoch nicht in einheitlichem Sinne. Bei der wichtigen Bedeutung der ignatianischen Briefe besteht die Gefahr, daß subjektive Momente sich in das Urteil des Forschers einschleichen und dasselbe trüben. Darum sollen die einzelnen Stellen unparteiisch geprüft und die Meinungen darüber abgewogen werden.

§ 16. Der Name θεός.

Auf den Vater bezieht sich das Wort θεός an folgenden Stellen:

Im Epheserbrief:

Iscr.: ἐν μεγέθει θεοῦ πατρός. 7, 2: καὶ ἐκ Μαρίας, καὶ ἐκ θεοῦ. 9, 1: εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός. 17, 2: θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. 18, 2: κατ' οἰκονομίαν θεοῦ. 19, 3: τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον. 20, 2: υἱῷ θεοῦ. 21, 2: ἐν θεῷ πατρί.

Im Magnesierbrief:

Iscr.: ἐν χάριτι θεοῦ πατρός. ἐν θεῷ πατρί. 3, 1: κατὰ δύναμιν θεοῦ πατρός. 5, 2: ὁ μὲν θεοῦ. χαρακτῆρα θεοῦ πατρός.

[1] Tr. 11, 2: τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅ ἐστιν αὐτός.

[2] M. 7, 2; 8, 2.

[3] Phld. 9, 2: οἱ ἀγαπητοὶ προφῆται. M. 8, 2: οἱ θειότατοι προφῆται.

[4] M. 8, 2. „L'unité de Dieu est pour Ignace une vérité primordiale.“ Tixeront, Histoire des dogmes I[5]. Paris 1909, 135.

[5] „Trotz seiner Christologie und mehrfacher Anspielung auf die triadische Taufformel betont Ignatius den Monotheismus.“ Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. [4] Halle a. S. 1906, 101.

Im Trallianerbrief:

Iscr.: ἠγαπημένῃ θεῷ, πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ. 1, 1: θελήματι θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Im Römerbrief:

2, 2: ὁ θεὸς κατηξίωσεν.

Im Philadelphierbrief:

Iscr.: ἐκκλησίᾳ θεοῦ πατρός. 1, 1: ἐν ἀγάπῃ θεοῦ πατρός. 3, 2: ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ. 9, 1: τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ.

Im Smyrnäerbrief:

Iscr.: ἐκκλησίᾳ θεοῦ πατρός. 1, 1: υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ.

Im Polykarpbrief:

Iscr: ὑπὸ θεοῦ πατρός.

Neben dem „Vater" wird aber auch Jesus Christus „Gott" genannt, und zwar nicht selten.

Wenn wir nur jene Stellen ins Auge fassen, an denen Jesus Christus mit zweifelloser Sicherheit θεός genannt wird, so ist folgendes zu konstatieren: Jesus Christus ist

Gott (θεός):

Eph. 1, 1: ἐν αἵματι θεοῦ. Eph. 7, 2: ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός. Eph. 19, 3: θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου. Tr. 7, 1: οὗσιν ἀχωρίστοις θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Sm. 10, 1: ὡς διακόνους Χριστοῦ θεοῦ,

der Gott (ὁ θεός):

Sm. 1, 1: δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα,

unser Gott (ὁ θεὸς ἡμῶν):

Eph. iscr.: ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Eph. 15, 3: ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν. Eph. 18, 2: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας. R. iscr.: κατὰ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν. . . πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ θεῷ ἡμῶν, ἀμώμως χαίρειν. R. 3, 3: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται. Pol. 8, 3: ἐρρῶσθαι ὑμᾶς διὰ παντὸς ἐν θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ εὔχομαι,

mein Gott (ὁ θεός μου):

R. 6, 3: ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου.

Es wird nun unsere Aufgabe sein, die wichtige Frage zu untersuchen: in welchem Sinne faßt Ignatius das Wort „Gott" gegenüber Jesus Christus? Legt er ihm die nämliche absolute Bedeutung bei, wenn er dieses Wort auf den „Sohn des Vaters" anwendet, wie dort, wo er von dem „höchsten Vater" selbst (R. iscr.) redet?

§ 17. Bedeutung des Wortes θεός.

Kattenbusch[1] hat gemeint, über die Anschauung des Ignatius von Christus als θεός das Urteil fällen zu dürfen: „Ignatius steht schon in der Linie der ‚Dogmatiker'." Und Nirschl[2] hat die Ansicht vertreten, des Ignatius Lehre von den Grunddogmen des Christentums sei „ganz die apostolisch-katholische". In scharfem Gegensatz hiezu glaubt v. d. Goltz konstatieren zu dürfen, daß „das Prädikat θεός für Christus nicht die absolute Bedeutung hat, wie da, wo es Bezeichnung für den πατὴρ ὕψιστος ist, sondern daß es nur ein prägnanter Ausdruck dafür ist, daß in Christo Gott als ewiges Heilsgut von den Christen erfaßt und ergriffen wird" (S. 25f.). Nach dieser Auffassung kennt Ignatius nur einen „subjektiven das Heilsgut prägnant bezeichnenden Gebrauch des Wortes θεός" mit Bezug auf Christus, dagegen nicht jenen „anderen objektiven absoluten Begriff der „Gottheit Christi", wie ihn die spätere Kirchenlehre ausgeprägt hat, und wie ihn sowohl katholische als protestantische Gelehrte in unseren Briefen finden wollen"[3] (S. 23f.). Ähnlich wie v. d. Goltz hat schon Hermann Schultz[4] erklärt: „Wenn wir fragen, worin denn der entscheidende Punkt für die neue göttliche Bedeutung des Menschenlebens in Christus nach der Ansicht des Ignatius liegt, so sind es offenbar nicht metaphysische Erwägungen, von denen er ausgeht, sondern religiöse und ethische."[5] „Bei Ignatius" ist „von zwei Naturen in Christus keine Rede. Wohl bieten die Begriffe σάρξ und πνεῦμα dem Briefschreiber das Schema, in welches man später die Zweinaturenlehre einschiebt. Aber er macht keinen Gebrauch davon. Ihm ist Christus beides, göttlich

[1] Das apostolische Symbol, II 610.

[2] Die Theologie des hl. Ignatius, des Apostelschülers und Bischofs von Antiochien. Mainz 1880, 20. „Es kann daher für jedes christliche, gläubige Gemüt nur eine innige Freude sein, seinen Glauben aus dem Munde eines so hochangesehenen apostolischen Mannes bekennen zu hören, auf dem Gange zu seiner Richtstätte, im Angesichte des Todes." Vgl. Dreher, Sancti Ignatii episcopi Ant. de Christo Deo doctrina. 1877. — Jos. Sprinzl, Die Theologie der ap. Väter. Wien 1880, 134—138. — Pierre Courbet, Jésus Christ est Dieu [2]Paris 1908, 36f.

[3] Nirschl, Dreher, Cremer, Zum Kampf um das Apostolikum. Berlin 1893, S. 24 Anm. Th. Zahn, Ign. v. Ant. 489; „nicht viel korrekter". Als „richtig, wenn auch nicht erschöpfend" bezeichnet v. d. Goltz die Darstellung von H. Schultz, Lehre von der Gottheit Christi. Gotha 1881, S. 32—36, und als „sehr treffend" die Charakteristik von R. Rothe, Anfänge der christl. Kirche. Wittenberg 1837, 747—756. Weniger einverstanden erklärt er sich mit Dorner, Gesch. der Lehre von der Person Christi I, 1. Abt. S. 161.

[4] Die Lehre von der Gottheit Christi. Gotha 1881. [5] a. a. O. S. 35.

und menschlich, Geist und Fleisch, unser Gott und Gottes gehorsamer Offenbarer, nicht weil zwei Substanzen in ihm zusammengefügt wären, — sondern weil uns in ihm aus der Tiefe dieses Menschenlebens selbst die göttliche Offenbarung und ein überweltlicher Inhalt entgegentreten."[1] Die nämlichen Anschauungen wie v. d. Goltz — und zwar in Abhängigkeit von ihm — vertritt auch Jean Rouffiac[2], welcher meint: „On pouvait fort bien être θεός et pourtant être distinct de Dieu et lui être subordonné. C'est le cas pour le Christ d'Ignace ... On ne peut donc pas dire qu'Ignace attribue au Christ la divinité métaphysique ... il est Dieu, si l'on veut, au sens subjectif sans l'être au sens objectif." Auch Friedrich Wiegand[3] meint, nach des Ignatius Glauben sei Christus unser Gott, „weil in ihm Gott sich uns zu eigen gibt". Es sind diese Gedankengänge wesentlich eine konkrete Anwendung der Harnackschen Ideen: Christus ist von den urchristlichen Schriftstellern „niemals als ‚ὁ θεός' dem Vater gleichgesetzt worden — davor schützte der Monotheismus"[4]; bloß „sofern man auf das Geschenk des Heiles reflektierte", konnte Jesus geradezu die Stelle Gottes vertreten[5]. — Eine unsichere Haltung nimmt Georg Wustmann[6] ein. Einerseits schließt er sich an v. d. Goltz an, namentlich bei Erklärung des Ausdruckes ὁ θεὸς ἡμῶν. „Denn dieser Ausdruck kann ja nicht besagen, daß Christus im Unterschiede vom Vatergotte unser Gott sei, sondern er will ausdrücken, daß Gott in Christus als unser Gott offenbar geworden ist, daß wir in Christus „unsern Gott", d. h. daß wir in ihm Gemeinschaft mit Gott haben". (S. 89) Anderseits aber meint er doch, v. d. Goltz habe die Grenzlinie „zu eng" (S. 90) gezogen, es sei auch „ein objektives absolutes

[1] S. 36.

[2] La personne de Jésus chez les Pères Apostoliques. Paris 1908, 54. Seine Anlehnung an v. d. Goltz in der Darstellung der ignatianischen Lehre spricht er selbst aus (S. 39): „L'ouvrage capital . . . auquel les études suivantes et notre chapitre doivent beaucoup." — Auch Bruston, Ignace d'Antioche. Paris 1897, 206 meint, betreffs der ignatianischen Christologie sagen zu dürfen: „C'est surtout par rapport à nous que Christ est Dieu."

[3] Dogmengeschichte der alten Kirche. Leipzig 1912, 21.

[4] Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4], Tübingen 1909, 209; 207 Anm.

[5] a. a. O. 203. Wie S. 208 Anm. beweist, stimmen Harnack und v. d. Goltz in der Auffassung der einzelnen Belegstellen aus den Ignatiusbriefen vollkommen überein.

[6] Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern. Gütersloh 1905. Vgl. die Kritik von Anton Seitz in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland XXXIII (1907) 565ff.

Verhältnis des Gottessohnes zu dem Vater ausgesprochen" (S. 90). „Zu einer ganz runden Formel über den Begriff der Gottessohnschaft bei Ignatius können wir also nicht kommen". Ähnlich ist der Standpunkt H. Weinels[1]: „Noch immer bleibt der Gebrauch des Wortes Gott für Jesus ein ganz seltener. Er ist zunächst ein rein religiöser Gebrauch. Was man an Jesus, dem Herrn und Heiland erlebt, das kann man auch ausdrücken in dem Gebetsseufzer: „Mein Gott!" So tut Thomas in den Worten, die den eigentlichen Schluß des Johannesevangeliums bilden 20, 28. So spricht aber auch Ignatius R. 6, 3, oder er sagt: „Unser Gott Jesus Christus" R. 3, 3; vgl. Eph. 15, 3; 18, 2; Pol. 8, 3; Tr. 7, 1. Doch stehen neben diesen Aussagen der Frömmigkeit auch metaphysische. Im Kampf gegen die gnostische Engelanbetung betont der Hebräerbrief nicht nur die Gottebenbildlichkeit, sondern die Gottheit Christi 1, 38, sagt Johannes: „Der Logos war Gott, göttlicher Natur" 1, 1 und spricht Ignatius von dem im Fleisch gekommenen Gott Eph. 7, 1; 15, 3 oder vom Blut Gottes Eph. 1, 1."[2]

§ 18. Zurückweisung der falschen Ansichten.

Beurteilung der Anschauung des Frhr. v. d. Goltz.

Die Auffassung, die v. d. Goltz[3] vertritt und zu begründen versucht, soll des näheren geprüft und auf ihre Richtigkeit untersucht werden.

a) Zunächst macht v. d. Goltz aufmerksam auf den überaus starken und ausgiebigen Gebrauch, den Ignatius von dem Worte θεός macht; ferner weist er hin auf die augenscheinliche Vorliebe für Zusammensetzungen mit θεός (θεοφόρος, θεόδρομος, θεοπρεσβευτής, θεομακάριστος, θεοπρεπής, ἀξιόθεος, θεοῦ ἄξιος) und meint dann, diese rhetorische Verwendung des Wortes θεός zeige nur, „wie Ignatius alles, was er mit Gott und seinem Willen in

[1] Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums. (Grundriß der theologischen Wissenschaften. 19. Abteilung.) Tübingen 1911, 512f.

[2] Die mir während der Drucklegung bekannt gewordene Dissertation von Alonzo Rosecrans Stark, The Christology in the Apostolic Fathers, Chicago 1912 (November) ist — soweit es für unsere Untersuchung von Interesse ist — zu folgendem Resultat gekommen: „In the second group of writings, in which Ignatius is the chief writer, Christ attains a position of virtual equality with God in respect to his soteriological work. He is conjoined with God in most important functions on a basis of equality, and is designated God."

[3] Vgl. C. A. Kneller S. J. in: Stimmen aus Maria-Laach LI (1896) 453—459.

Beziehung setzt, als etwas Göttliches ansieht" (S. 23). Gegenüber diesem Argument muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß es doch ein großer Unterschied ist, ob jemand in eine Beziehung zu Gott gesetzt wird oder ob er selbst als Gott bezeichnet wird; es ist daran zu erinnern, daß es nicht gleichgültig ist, ob jemand θεοφόρος und θεόδρομος oder ob er θεός und ὁ θεὸς ἡμῶν genannt wird. Und wenn man wirklich meint, einen ἀξιόθεος und θεοπρεπής „als etwas Göttliches" ansehen zu sollen, so braucht dagegen nichts eingewendet zu werden; nur darf man dabei nicht vergessen, daß zwischen „göttlich" und „göttlich" ein großer Unterschied sein kann (vgl. göttliche Person, göttliche Wesenheit, göttliche Tugend, göttliche Liebe); man darf nicht übersehen, daß derjenige, der „Gottes würdig" ist, nicht im selben Sinne als „göttlich" aufgefaßt werden darf, wie derjenige, der „Gott" selbst ist. — Das nämliche gilt gegenüber dem, was v. d. Goltz über die Ausdrücke ἐν θεῷ, κατὰ θεόν, und den Gebrauch des Genetivs θεοῦ sagt. Es ist gerne zuzugeben, daß θεοῦ des öftern für θεῖος steht. Und wenn auch durch derartige Ausdrücke, durch solche Verbindungen mit θεός „der göttliche Charakter einer Handlung, einer Person, einer menschlichen Gesinnung, durch das Wort θεός gekennzeichnet" wird, was beweist das? Ist der Ausdruck θεοῦ ἀθλητής, θεοῦ γνώμην κεκτημένος identisch und gleichbedeutend mit θεός?

b) „Eine häufige Bezeichnung des christlichen Heilsgutes" findet v. d. Goltz in den Ausdrücken θεοῦ εἶναι, μετέχειν und vor allem M. 14, 1: θεοῦ γέμειν. Er hat damit gewiß nicht unrecht. Nur begeht er merkwürdigerweise den Fehler, daß er daraus schließt, das Wort θεός bezeichne das religiöse Heilsgut. Nein, nicht θεός ist Bezeichnung des christlichen Heilsgutes, sondern wie v. d. Goltz selbst vorher richtig gesagt hat, θεοῦ μετέχειν, θεοῦ εἶναι. Oder ist etwa θεοῦ εἶναι dasselbe wie θεὸν εἶναι?

c) Recht dürfte v. d. Goltz nur haben in der Beurteilung der Stelle Eph. 14, 1: πίστις καὶ ἀγάπη — τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα, θεός ἐστιν. Dieser merkwürdige Satz scheint in der Tat nur verständlich zu sein, „wenn θεός eine Gesamtbezeichnung für das religiöse Heilsgut ist, in dessen Besitz die Christen durch Glaube und Liebe sich erhalten" (S. 23). Aber darf man hieraus schließen, daß θεός auch sonst diese Bedeutung habe, namentlich dann, wenn es von Christus prädiziert wird? Man darf doch nicht übersehen, daß wir es Eph. 14, 1 (Glaube und Liebe in ihrer Einheit sind Gott) mit einer figürlichen Redewendung zu tun haben. Das

Vorhandensein einer solchen bildlichen Redeweise darf man aber nur dann annehmen — nach anerkannten und selbstverständlichen Interpretationsregeln —, wenn die figürliche Redeform als solche erkennbar ist; sonst verläßt man den sicheren Boden rein sachlicher Erklärung und Interpretation und begibt sich auf das Gebiet bloßer Willkür. Wenn Ignatius das „Evangelium" als „Fleisch Jesu" (Phld. 5, 1: προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ) bezeichnet, so ist klar, daß er damit sagen will, der Inhalt des Evangeliums ist das Fleisch, die wahre Menschlichkeit Christi; und wenn er sagt, „der Glaube ist das Fleisch des Herrn" und „die Liebe ist das Blut Jesu Christi" (Tr. 8, 1: ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ), so ist wiederum klar, daß er damit zum Ausdruck bringen will, der Gegenstand unseres Glaubens und der Gegenstand unserer Liebe ist das Fleisch (wahre Menschwerdung), bezw. das Blut (Blutvergießung) Jesu Christi. Und ebenso ist es klar und naheliegend, daß der Ausdruck: „Glaube und Liebe in Einheit miteinander verbunden, sind Gott" nichts anderes besagen will und schließlich auch nichts anderes besagen kann als: Glaube und Liebe in Einheit miteinander verbunden, sind der Besitz Gottes, sind das Ergreifen Gottes. Was aber an dieser Stelle klar, ja beinahe selbstverständlich ist, das müßte als gekünstelt und dem gewöhnlichen Sprachgebrauch fremd und ferneliegend bezeichnet werden, wenn man es etwa auf den Ausdruck: „Christus ist Gott" angewendet wissen wollte. Jeder unbefangene, vorurteilsfreie Leser wird auf den ersten Blick erkennen und gestehen müssen, es ist etwas ganz und gar Verschiedenes, wenn ich sage: „Der Glaube und die Liebe sind Gott" und wenn ich sage: „Jesus Christus ist Gott". Und man wird es nicht als normale Interpretation bezeichnen dürfen, wenn ich den zweiten Ausdruck nach dem ersten, bildlichen, noch dazu ganz singulären Ausdruck erklären wollte.

d) Ebenso erscheint es unnatürlich, wenn man immer wieder und wieder versucht, diese „rein religiös-subjektive Bedeutung von θεός" dem ἡμῶν in dem Ausdruck ὁ θεὸς ἡμῶν unterzulegen (Eph. iscr.; 15, 3; 18, 2; R. iscr. [2mal]; R. 3, 3; Pol. 8, 3; ebenso ὁ θεός μου R. 6, 3[1]. Was will es heißen, wenn Ignatius sagt, „Christus ist unser Gott"? Am natürlichsten wäre es wohl, wenn man zur Erklärung dieses Ausdruckes auf die Schriften des Alten

[1] „Hier will das μου beachtet sein." Harnack a. a. O. 207 Anm.

Testamentes zurückgehen würde, in denen dieser Ausdruck zur Bezeichnung des Bundesgottes eine wichtige Rolle spielt. Aber gerade bei Erklärung des Terminus ὁ θεὸς ἡμῶν vermeidet man nicht selten jede Anspielung auf den alttestamentlichen Gebrauch dieses Wortes, während man bei κύριος und ὄνομα bei weitem nicht so zurückhaltend ist[1]. In feierlichster Weise sprach einst Gott zu dem israelitischen Volke: Ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεός σου. οὐκ ἔσονταί σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ (Ex. 20, 2f.). Dementsprechend bezeichneten die Israeliten Jahve mit Stolz als „Gott Israels" und als „unseren Gott" (ὁ θεὸς Ἰσραήλ, ὁ θεὸς ἡμῶν) und meinten damit den Bundesgott, den wahren Gott im Gegensatz zu den Göttern, den falschen Gottheiten der Heiden. Vgl. z. B. 4 Kön. 19, 19: καὶ νῦν κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν σῶσον ἡμᾶς ἐκ χειρὸς αὐτοῦ, καὶ γνώσονται πᾶσαι αἱ βασιλεῖαι τῆς γῆς, ὅτι σὺ κύριος ὁ θεὸς μόνος. Es liegt gewiß, das kann nicht geleugnet werden, auch ein subjektives Moment in dem Ausdruck ὁ θεὸς ἡμῶν: Jahve hat sich uns besonders geoffenbart und anvertraut, er hat über uns besonders gewacht und uns beschützt; und wir hinwiederum haben ihn als Gott anerkannt, haben nicht heidnische Götzen, sondern gerade ihn als Gott erwählt; in diesem (subjektiven) Sinne ist er „unser Gott". Man würde aber die alttestamentliche Auffassung völlig mißverstehen, wenn man ihr den Sinn unterlegen wollte, Jahve wäre überhaupt nicht Gott gewesen (objektiv), wenn nicht dieses religiöse Band das Bundesvolk mit seinem Gott verknüpft hätte. Das braucht nicht erörtert zu werden. Jahve war auch dann wahrhaft θεός, wenn Israel ihn nicht als ὁ θεὸς ἡμῶν erkannte und bekannte. Τίς θεὸς πλὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν; (Ps. 17, 32). — Nun sehen wir bei Ignatius den alttestamentlichen Ausdruck mit zäher Konstanz auf Christus angewendet und es ist naheliegend, diesen Ausdruck so zu fassen und zu verstehen, wie ihn Ignatius in den „Archiven" (Phld. 8, 2), in den Schriften der Propheten und im Gesetze Mosis (Sm. 5, 1) vorfand. Jedenfalls berechtigt das Wort ἡμῶν allein nicht zur Annahme einer „rein religiös-subjektiven Bedeutung von θεός". Da müßten schon andere schwerwiegende Gründe in die Wagschale geworfen werden können.

Mit Stolz und Freude bekennt also Ignatius: „Unser" Gott, ὁ θεὸς ἡμῶν, ist Christus Jesus, unser Herr. — Wer ist nun Gegensatz von ἡμῶν? Das ist nicht schwer zu bestimmen. Es sind einmal

[1] v. d. Goltz, 22; Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I². Leipzig 1908, 91.

die Juden, die nur den „Vater“ als θεός anerkennen. Darum ist es nicht gerade bedeutungslos, wenn Ignatius Christus unmittelbar neben dem „Vater“ als ὁ θεὸς ἡμῶν bezeichnet Eph. iscr.; R. 3, 3. Daß der „Vater“ „unser Gott“ ist, braucht Ignatius nicht eigens zu betonen, weil es selbstverständlich ist und weil das häufig gebrauchte θεὸς πατήρ darüber nicht den geringsten Zweifel aufkommen läßt. Des weiteren sind als Gegensatz von ἡμῶν zu verstehen die Heiden mit ihren falschen Gottheiten. Vielleicht darf man in der berühmten Stelle Eph. 7, 2 eine Polemik gegen die heidnischen Götzen erblicken. Ignatius nennt dort Jesus Christus „Arzt“ und zwar den „einzigen Arzt“: εἷς ἰατρός ἐστιν . . . Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. Wenn man bedenkt, daß verschiedene griechische Gottheiten — Apollo, Asklepius, Dionysos, Poseidon, auch Kybele und Aphrodite — den Namen ἰατρός erhielten und als solche hochverehrt wurden, so ist es sicherlich möglich, daß Ignatius die Stelle Eph. 7, 2 „in bewußtem Gegensatz zu den damaligen Anschauungen der heidnischen Kultgenossenschaften und Heilgottheiten“ geschrieben habe[1]. Wenn es wirklich wahr ist, daß Ignatius „den verschiedenen göttlichen ἰατροί, welche vonseiten seiner heidnischen Zeitgenossen sich großer Verehrung erfreuten, den einzig wahren ἰατρός gegenüberstellen“ wollte[2], dann

[1] Jos. Ott, Die Bezeichnung Christi als ἰατρός in der urchristlichen Literatur, in: Katholik 1910, I, S. 454—458.

[2] Freilich als „offensichtlich“ und absolut feststehend wird man obige Deutung von Ott nicht bezeichnen können. Christus ist nämlich an unserer Stelle bezeichnet als Seelenarzt, während die heidnischen Götter als Befreier von körperlichen Krankheiten angerufen wurden. Die Polemik ist überhaupt nicht gegen Heiden gerichtet, sondern gegen christliche Häretiker, welche gewohnt sind δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν. Ignatius mahnt die Christen, den Verkehr mit denjenigen zu meiden, die zwar den Namen (Christi) tragen, in ihrem Leben aber nichts weniger als christlich sind. Solche sind zu meiden; denn als κύνες λυσσῶντες, wie sie Ignatius wenig schmeichelhaft nennt, sind sie für den Glauben der wahren Christusbekenner sehr gefährlich (λαθροδῆκται), da sie unvermerkt und versteckt den Giftsamen des Irrtums verbreiten und auf diese Weise viele Seelen in Gefahr bringen, angesteckt zu werden, während es umgekehrt fast nie gelingt, diese Unglücklichen ihrer Krankheit und dem drohenden Verderben zu entreißen (ὄντας δυσθεραπεύτους). Nur Einer kann hier helfen; nur ein Arzt ist imstande, diese hartnäckige Krankheit zu heilen: Jesus Christus, unser Herr. (Derselbe Gedanke ist Sm. 4, 1 ausgesprochen. Doch ist das ἰατρός hier vermieden.) Nicht Menschenhilfe kann hier etwas ausrichten, Jesus Christus allein vermag rettend einzugreifen. Wie Gott allein Sünden vergeben kann, so ist Jesus Christus allein imstande, die Sünder vom Wege des Verderbens weg und zum Pfade des Heiles hinzuführen. Es ist darum unsere Stelle immerhin ein

würde unsere Stelle sehr an Bedeutung gewinnen und wäre ein wertvoller Beweis für die Gottheit Christi und würde uns auch einen schönen Einblick gewähren in die Auffassung des hl. Ignatius von ὁ θεὸς ἡμῶν, bezw., wie es hier gleichbedeutend heißt, ὁ κύριος ἡμῶν. Doch sei dem wie ihm wolle, die schon vorhin dargelegte Auffassung von ὁ θεὸς ἡμῶν entspricht dem sonstigen Sprachgebrauch. Es wäre eine Blasphemie gewesen, Christus in so offensichtlich feierlicher Weise als „unseren Gott" zu bezeichnen, wenn man ihn überhaupt nicht für Gott im wahren und eigentlichen Sinne gehalten hätte. Man wird immer, solange nicht ein schwerwiegender Grund dagegen geltend gemacht werden kann, annehmen müssen, daß die Worte eines Schriftstellers seine Gedanken zum Ausdruck bringen sollen und so gewählt sind, daß sie diesen Gedanken auch wirklich zum Ausdruck bringen. In einer so wichtigen Sache scheint es gewagt und gefährlich zu sein, mit der „Unbekümmertheit der urchristlichen Schriftsteller um die Beziehung des Wortes im einzelnen Fall" zu operieren, wie es Harnack[1] bei Erklärung des Ausdruckes ὁ κύριος (ἡμῶν) getan hat.

Von der Goltz (S. 24) findet die „rein religiös-subjektive Bedeutung von θεός" bei Ignatius am klarsten ausgesprochen Eph. 15, 3: πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν. „Nach diesen Worten ist es nicht unabhängig von unserem Verhalten, ob Christus ‚unser Gott' ist; denn sollte der Ton nur auf dem ἐν ἡμῖν liegen, so müßte es heißen καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ᾖ ἐν ἡμῖν." Diese Bemerkung ist nicht ganz zutreffend. Zunächst ist daran festzuhalten, was wohl auch v. d. Goltz nicht leugnen will, daß der Nachdruck tatsächlich auf ἐν ἡμῖν liegt; αὐτοῦ ναοί und αὐτὸς ἐν ἡμῖν sind gleichbedeutende Wechselbegriffe, und sind offenkundig gewählt mit Bezug auf das ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος. Wie das ἵνα andeutet, ist es also nach dieser Stelle „nicht

Beweis für die Göttlichkeit, für die übermenschliche göttliche Kraft des Erlösers. Zwar nicht im Gegensatz zur Macht der Heidengötter, wohl aber im Gegensatz zum menschlichen Vermögen der Christen wird die göttliche Kraft Jesu Christi scharf und nachdrucksvoll hervorgehoben. Es verdient namentlich auch die wirksame und energische Gegenüberstellung durch εἷς eine aufmerksame Beachtung, da in der Bibel durch εἷς und μόνος öfter die unendlichen Vollkommenheiten Gottes zum Ausdruck gebracht werden (z. B. Mt. 19, 17: εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός. 4 Kön. 19, 19: σὺ κύριος ὁ θεὸς μόνος. 3 Kön. 8, 39: σὺ μονώτατος οἶδας τὴν καρδίαν πάντων υἱῶν ἀνθρώπων. Vgl. Ign. M. 8, 2: εἷς θεός ἐστιν. Eph. 15, 1: εἷς οὖν διδάσκαλος). — Vgl. auch Franz Jos. Dölger, ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. 1. Bd. Rom 1910, 417.

[1] a. a. O. 203.

unabhängig von unserem Verhalten", ob Christus „in uns" ist. Das ist der nächstliegende Sinn. Ob nun des weiteren der Ton „nur auf dem ἐν ἡμῖν liegen" soll, oder auch auf dem θεὸς ἡμῶν, wird sich schwer entscheiden lassen. Möglich ist es. Nur dürfte man das Fehlen des Artikels vor θεὸς ἡμῶν nicht urgieren (vgl. Pol. 8, 3: ἐν θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ). Es wäre dann der Sinn: „Wenn Christus in uns ist, dann ist er im wahren Sinne und in der vollen Bedeutung des Wortes ‚unser Gott'". Aber daraus folgern zu wollen, Christus wäre ohne diese Einwohnung nicht unser Gott, ist im Texte, so wie er vorliegt, absolut nicht begründet. Zu ἵνα ᾖ gehört zunächst nicht θεὸς ἡμῶν, sondern ἐν ἡμῖν. Die Übersetzung muß also lauten: „damit wir seine Tempel seien und er selbst in uns sei, (als) unser Gott"; nicht aber lautet das zweite Glied: „und er selbst unser Gott sei in uns." Es sei zur Erläuterung auch hingewiesen auf 3 Mos. 26, 11f.: „Ich werde meine Wohnung in eurer Mitte aufrichten ... Ich werde unter euch wandeln und euer Gott sein, und ihr werdet mein Volk sein" (ἔσομαι ὑμῶν θεὸς καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι λαός). Es ist hier sicherlich eine religiös-subjektive Bedeutung von θεός wahrzunehmen. Aber niemand wird ernstlich behaupten wollen, daß Jahve nur subjektiv der Gott Israels sei. Er ist es auch objektiv, in absolutem Sinne (vgl. den unmittelbar folgenden und an der Spitze des Kapitels stehenden Ausdruck: ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν), gleichviel ob ihn Israel als Gott anerkennt oder nicht. Nur wird sich Jahve in seinen überreichen Segnungen offensichtlich als der allgütige und allmächtige Gott Israels zeigen, wenn Israel seinerseits ihn als seinen Gott und sich selbst als sein Volk betrachtet und bewährt. (Vgl. den ignatianischen Ausdruck τὸ ἐν θεῷ πλῆθος Tr. 8, 2). Analog ist auch die Stelle Eph. 15, 3 und ebenso der Ausdruck ὁ θεὸς ἡμῶν bei Ignatius zu erklären. Es liegt überhaupt im Begriff des Possessivpronomens, daß etwas schon vorher objektiv Bestehendes nun auch eine subjektive Seite, eine Beziehung zu einem Subjekt erhält. Wenn zu θεός das Pronomen ἡμῶν gesetzt wird, so will das heißen, daß ich denjenigen, der an sich Gott ist, nun auch als meinen oder unsern Gott betrachte, daß ich eine Beziehung dieses Gottes zu uns anerkenne. Wenn die heidnischen Römer auch die Gottheiten anderer Völker zu „ihren" Göttern wählten, so waren sie davon überzeugt, daß diese Götter, objektiv betrachtet, schon vor der Anerkennung durch die Römer und ohne sie, wirklich θεοί waren. Wollte man entgegen dieser

Auffassung dem Ausdrucke ὁ θεὸς ἡμῶν eine rein subjektive Bedeutung unterlegen[1], so müßte man hiezu durch schwerwiegende Gründe gedrängt sein. Die Gründe, die v. d. Goltz für Eph. 15, 3 vorgebracht hat, reichen aber nicht aus. Und es macht durchaus nicht den Eindruck großer Gewissenhaftigkeit und genauer Beweisführung, wenn er glaubt, folgendermaßen schließen zu dürfen (S. 24): „Wenn nun an letztgenannter Stelle Eph. 15, 3, wie der Zusammenhang zeigt, θεὸς ἡμῶν zweifellos im prägnanten subjektiven Sinn zu verstehen ist, so darf man es auch an den sieben anderen Stellen, wo es gleichfalls mit dem Genetiv ἡμῶν steht, nicht anders verstehen.“ Zwingend wäre dieser Schluß wohl nicht, selbst wenn der Vordersatz richtig wäre. — Wir dürfen somit sagen, Eph. 15, 3 kann nicht als Handhabe benützt werden, um die sonstige gewöhnliche und naturgemäße Interpretation von ὁ θεὸς ἡμῶν unmöglich zu machen. Der Terminus „unser Gott“ enthält zwar eine religiös-subjektive Seite, aber er schließt den objektiven Begriff der Gottheit nicht aus[2]; Christus ist „Gott“ und „unser Gott“ nach

[1] Vgl. Paul. Philipp. 3, 19: ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία.

[2] Vgl. Ignaz Klug, Jesus Christus der menschgewordene Logos Gottes. Würzburg 1908, 17. — Hier sei angefügt, was Kattenbusch (Das apostolische Symbol II 604) über die Bedeutung von ἡμῶν als Ergänzung und nähere Bestimmung zu κύριος im Symbolum sagt: „Noch müssen wir unser Augenmerk richten auf das ‚ἡμῶν‘. Ist das antithetisch gemeint und in welcher Beziehung? Ist der Messias nicht über alle ein κύριος, ist er es nur über seine besondere Gemeinde? Aber er ist doch der Richter über alle, nicht nur über die Seinen. So wird man also diesen Gegensatz nicht zu verfolgen haben. Es steht mit dem κύριος ἡμῶν schwerlich anders als mit πατὴρ ἡμῶν im N. T. Nur die Gemeinde weiß es oder glaubt es, daß Jesus der Messias und als solcher der von Gott „uns“, den Menschen bestellte κύριος ist. Sie nur preist ihn und betet ihn an als solchen: So „gehört“ er freilich ihr in eigentümlichem Sinn. Nur sie hat allen Segen von seiner κυριότης. Der Gedanke der Herrschaft ist eben praktisch von verschiedenem, ja entgegengesetztem Werte, je nachdem sie anerkannt oder abgelehnt wird und je nach dem Maße der Macht, mit der sie ausgestattet ist, um sich in dem Umfang ihrer Ansprüche durchzusetzen. In dem Glauben daran, daß „unser Herr“ zur Rechten Gottes sitzt, ist es verbürgt, daß ihm die Macht nicht fehlt, sich ganz geltend zu machen. Es ist sicher, unabwendbar, daß er „kommt“, um das Gericht über die Welt zu vollziehen. Also in dem „ἡμῶν“ liegt, soweit ein exklusives Moment in Hinsicht der Gemeinde als solcher darin angedeutet ist, nichts als das Bewußtsein derselben „wissend“ zu sein, wo die andern noch in Unwissenheit stehen, willig zu sein, wo die andern sich „dem Herrn“ entziehen, somit auch das, den Trost des Gedankens von der Herrschaft des Messias zu besitzen, wo andere ohne Hoffnung oder in Furcht sind“. — Wenn Kattenbusch des weiteren meint: „Vielleicht kann man in dem ἡμῶν in anderer Hinsicht doch eine objektive Beschränkung der κυριότης des Messias

der Auffassung des Ignatius nicht bloß „uns“ gegenüber, sondern auch „dem Vater“ gegenüber (Eph. iscr.: ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν); er ist ὁ θεὸς ἡμῶν nicht bloß insofern er ἐν ἡμῖν ist, sondern auch da er ἐν πατρί ist (R. 3, 3: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ἐν πατρὶ ὤν, μᾶλλον φαίνεται).

e) Nachdem v. d. Goltz den Ausdruck ὁ θεὸς ἡμῶν seiner eigentlichen Bedeutung entkleidet hat, bleiben ihm nur mehr wenige Stellen übrig, in denen die Namen „Jesus“ und „Gott“ miteinander verbunden sind. An drei Stellen hält er das θεός (bezw. das beigefügte Χριστός) für kritisch verdächtig und ist im Anschluß an Lightfoot geneigt, θεός (bezw. Χριστός) zu streichen. In Sm. 6, 1 ist das ja wohl auf Grund von GLA und C selbstverständlich; es ist zu lesen εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, ohne τοῦ θεοῦ. Aber in Tr. 7, 1 und Sm. 10, 1 kann doch die Autorität und das Übergewicht von G und L gegenüber A stark in Anschlag gebracht werden. In Tr. 7, 1: οὖσιν ἀχωρίστοις θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν διαταγμάτων τῶν ἀποστόλων ist das θεοῦ auch wirklich auf Jesus Christus, nicht etwa auf Gott Vater zu beziehen; und dementsprechend ist nach θεοῦ kein Komma zu setzen (wie Lightfoot will), da die Unregelmäßigkeit in der Aneinanderreihung (mit und ohne καί) der einzelnen Glieder doch zu auffallend wäre. Die von Lightfoot angezogenen Parallelstellen sind nicht beweiskräftig, da sowohl in Tr. 12, 2 (εἰς τιμὴν πατρός, Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων), als auch in Phld. 9, 2 (τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν) nur das letzte und vorletzte Glied durch καί miteinander verbunden sind, während man in Tr. 7, 1, bei Annahme des Lightfootschen Vorschlages, den ungewöhnlichen Fall hätte, daß die Glieder 1 und 2 unvermittelt nebeneinander stünden, während die Glieder 2 und 3 und 4 mit καὶ aneinander gereiht wären. Lightfoot scheint übersehen zu haben, daß nach dem Trennungsvorschlag 4 Glieder (nicht 3) entstehen. — Aber, so bemerkt v. d. Goltz weiter, selbst wenn man in Tr. 7, 1 den Ausdruck θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ gelten lassen will, „so liegt in dem ἀχωρίστοις eine direkte Inbeziehungsetzung zu dem religiösen Subjekte, der Gemeinde, für welche Jesus Christus die unzertrennliche Einheit mit Gott vermittelt und den Vater

schen. Man wird schwerlich im Sinne von R. sagen dürfen, daß auch der Messias wie Gott κύριος οὐρανοῦ καὶ γῆς sei“, so wird man hiezu bemerken müssen, daß eine derartige Einschränkung durch ἡμῶν wohl nicht beabsichtigt ist.

repräsentiert" (S. 25). V. d. Goltz hat leider anzugeben unterlassen, wo denn an unserer Stelle etwas davon steht, daß Jesus Christus „den Vater repräsentiert", und so ist man auf Grund des vorliegenden Textes nicht imstande, seine Meinung nachkontrollieren zu können.

f) Ebenso erklärt v. d. Goltz die Ausdrücke ἐν ἀνθρώπῳ θεός (Eph. 7, 2), ἐν αἵματι θεοῦ (Eph. 1, 1) und τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου (R. 6, 3). „Weit entfernt, daß durch diese Stellen Ignatius patripassianisch oder gut nicänisch erscheint, zeigt sich gerade in ihnen der subjektive ‚ökonomische' religiöse Sinn und der durch und durch gefühlsmäßige, untheologische Charakter des gottheitlichen Prädikats für Christus."[1] Es kann v. d. Goltz der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß er seine Behauptung nicht begründet hat. Mit welchem Worte ist der „durch und durch gefühlsmäßige Charakter des gottheitlichen Prädikats" ausgedrückt? Welches Wort des gegebenen Textes zwingt oder berechtigt zu der Annahme, daß Ignatius nicht „gut nicänisch" gedacht habe? Daß er kein Patripassianer war, das werden wir noch beweisen, aber inwiefern seine Gedanken dem Nicänum widersprechen, ist nicht so leicht ersichtlich. Ist es sinnlos und aus welchem Grunde ist es sinnlos, wenn ich sage, das Blut unseres Erlösers ist deswegen αἷμα θεοῦ, weil derjenige, der dieses Blut vergossen hat, eine göttliche Person war, oder wie Ignatius sich so präzis ausdrückt: „Gott, der Fleisch (Mensch) geworden ist ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός" (Eph. 7, 2) oder „Gott, der in Menschengestalt erschienen ist θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου" (Eph. 19, 3).

Eine Schwierigkeit glaubt v. d. Goltz nur zu finden Sm. 1, 1: δοξάζω(ν) Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα. Er meint jedoch (S. 24): „Unmöglich ist aber unsere bisher gegebene Auslegung auch hier nicht." Wir brauchen darauf nicht näher einzugehen. Es sei nur erwähnt, was Zahn[2] betreffs des ersten τόν sagt: „Auf den Artikel ist hier kein Gewicht zu legen, er ist lediglich durch die Absicht diktiert, einen von θεός abhängigen Participialsatz anzuhängen. Ignatius preist Christum als den Gott,

[1] Hilgenfeld (Ign. Ant. et Pol. Smyrn. epist. et mart., Berolini 1902, 266) ist damit nicht einverstanden. Zu αἷμα θεοῦ bemerkt er: „Verborum vim E. v. d. Goltz (p. 26) minuere conatus est, quasi Ignatius pia potius mente quam theologica ratione scripsisset."

[2] Ign. v. Ant. 482; ebenso Harnack, Lehrb. d. Dogmeng. 208 Anm. vgl. S. 209: „Doch ist Christus niemals als ὁ θεός dem Vater gleichgesetzt worden."

welcher die Smyrnäer mit Weisheit ausgestattet hat." Mit Rücksicht auf Eph. 1, 2 (δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν δοξάσαντα ὑμᾶς) darf man vielleicht diese Erklärung als unrichtig bezeichnen. Das τὸν vor θεόν ist bloß Artikel, vertritt nicht die Stelle eines Demonstrativpronomens.

Damit glauben wir die Erörterungen, die v. d. Goltz an das Wort θεός knüpft, genügend untersucht und, soweit notwendig, widerlegt zu haben. Zwei Bemerkungen seien noch kurz gestreift, die sich mehr auf das Wesen Gottes beziehen. S. 22 schreibt v. d. Goltz: Es „richten sich die Gebete der Christen nicht an Christus, sondern an Gott den Vater durch seinen Sohn Jesum Christum (vgl. Eph. 4, 2; Tr. 13, 3)" und: „Nirgends ist von einer Teilnahme Christi an der Weltregierung des Vaters die Rede, sondern überall nur von Heilswirkungen."[1]

g) Auf den ersten Satz braucht nicht näher eingegangen zu werden, da sein Verteidiger selbst in einem späteren Werke[2] mit Rücksicht auf Eph. 20, 1; R. 4, 2 (λιτανεύσατε τὸν Χριστὸν ὑπὲρ ἐμοῦ); 9, 1; Sm. 4, 1 erklärt hat, es sei gesichert, daß Ignatius den Gebetsverkehr mit Christus kenne, obwohl in der Regel seine Gebete an Gott, den Vater gerichtet seien. Unklar bleibe jedoch, „ob Jesus nicht etwa nur der vermittelnde Hohepriester ist, der die Gebete vor Gott bringt." Was die letztere Bemerkung anlangt, so ist sie mit Bezug auf Eph. 20, 1 nicht aufrecht zu erhalten: Ἐάν με καταξιώσῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν. Jesus Christus vermittelt nicht bloß die Bitten der Christen, er ist auch derjenige, der ihre Erfüllung gewährt.

h) Was das Schweigen über die Anteilnahme Christi an der Weltregierung anlangt, so dürfte das eigentlich v. d. Goltz nicht als Beweis gegen Jesu absolute Gottheit anführen, da er selbst (S. 13) erklärt hat: „Irgendwelche Erörterung über Wesen, Eigenschaften oder Werke Gottes finden sich in unseren Briefen nicht; ja nicht einmal Beiwörter, an denen Ignatius sonst reich ist, charakterisieren Gott als Schöpfer oder Weltlenker oder sonst in seiner kosmischen Bedeutung". — Wenn von der Schöpfung und Weltregierung des Vaters nicht geredet wird, dann ist es nicht

[1] Ebenso Rouffiac a. a. O. 54: „Jamais il ne nous est présenté comme participant au gouvernement du monde, et les prières des chrétiens ne s'adressent pas à lui, mais à Dieu le Père, par Jésus—Christ (Eph. 4, 2; Tr. 13, 3)."

[2] Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, 133. Merkwürdig daß Rouffiac noch im Jahre 1908 den eben zitierten Satz geschrieben hat!

absonderlich auffallend, wenn der Mitschöpfung und Mitregierung des Sohnes keine spezielle Erwähnung geschieht. Doch hat v. d. Goltz dem heiligen Ignatius unrecht getan, bezw. eine überaus wichtige Stelle nicht gewürdigt oder übersehen. Von Jesus Christus, unserm einzigen Lehrer heißt es: Εἶπεν καὶ ἐγένετο[1]. Klarer und unzweideutiger kann niemand zum Ausdruck bringen, daß er davon überzeugt ist, Jesus Christus ist der Weltenschöpfer. Dieses εἶπεν καὶ ἐγένετο besagt zweifellos und unbestreitbar, daß nach der Auffassung des Ignatius Jesus Christus nicht wesentlich verschieden ist von demjenigen, von dem das Buch Genesis (1, 3) berichtet: Εἶπεν ὁ θεός· Γενηθήτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς. Man mag die Überzeugung haben, daß diese Anschauung des Ignatius falsch, unrichtig ist, aber man darf nicht sagen, es fehle in den Briefen „jedes Wort von einer Beteiligung an der Schöpfung oder Weltregierung, wie wir sie bei Paulus, Johannes und auch Hermas finden" (v. d. Goltz 15). Auch wird man annehmen müssen, daß die Ausübung der Herrschaft über Leben und Tod der Menschen[2], die Bestrafung der Bösen[3], die Leitung der Gemeinde[4], nicht bloß „Heilswirkungen" sind, sondern auch eine „Anteilnahme an der Weltregierung"[5].

Wenn wir unsere bisherigen Erörterungen zusammenfassen, so meinen wir, sagen zu dürfen: Alles, was insonderheit v. d. Goltz (Rouffiac, Harnack) geltend gemacht hat, um darzulegen, Ignatius habe von dem Erlöser Jesus Christus das Wort θεός nur in einem „rein religiös-subjektiven" Sinne prädizieren wollen, ruht nicht auf dem festen Fundamente richtig interpretierter Texte oder erklärt die Texte nicht nach den gewöhnlichen Regeln der Interpretation;

[1] Eph. 15, 1; vgl. Ps. 32, 9: „Er sprach, und es ward; er befahl, und es war geschaffen; Ps. 148, 5; Judith 16, 14.

[2] Eph. 20, 1: „Wenn mich Jesus Christus auf euer Gebet hin für würdig erachtet, und es sein Wille ist — (das absolute θέλημα wird man hier wohl auf Christus beziehen müssen) — so werde ich euch in einer zweiten Abhandlung, die ich euch zu schreiben gedenke, weiter erklären, was ich begonnen habe." Vgl. das οὐκ ἔτι ἐσμέν M. 10, 1.

[3] M. 10, 1: „Seien wir daher nicht gefühllos gegen seine — (das αὐτοῦ kann sich nur auf Christus beziehen; nur von ihm ist vorher die Rede) — milde Huld. Denn wenn er uns nachahmt, so sind wir nach dem, was wir tun, schon verloren" (οὐκ ἔτι ἐσμέν.).

[4] R. 9, 1: „Seid eingedenk in eurem Gebete der Kirche in Syrien, die nun statt meiner Gott zum Hirten hat. Ihr Bischof wird jetzt allein Jesus Christus sein und euere Liebe."

[5] Vgl. Wustmann a. a. O. 88[1].

er läßt diejenigen Stellen, die eine gegenteilige Anschauung verraten, als nebensächlich für den Glauben des Ignatius, als „nicht im Zentrum seiner Anschauung“[1] liegend, unberücksichtigt beiseite, und entwirft so ein Christusbild, das dem der ignatianischen Briefe nicht entspricht. — Wir wollen und müssen nun auch positiv zeigen: Wie hat Ignatius tatsächlich das θεός mit Bezug auf Christus aufgefaßt?

Die positive Lösung.

§ 19. Christus — Weltenschöpfer.

Gegenüber denjenigen, welche geltend machen wollen, Ignatius lehre die Gottheit Christi in einem uneigentlichen, subjektiven Sinne, können und dürfen nicht bloß negative Momente angeführt werden, sondern es soll auch positiv nachgewiesen werden, daß der Märtyrerbischof unseren Erlöser Jesus Christus als Gott im wahren und eigentlichen, objektiven, metaphysischen Sinne aufgefaßt hat. Dieser Nachweis läßt sich denn auch so stringent führen, daß über die Anschauung des Ignatius schlechterdings kein Zweifel mehr bestehen kann.

Als durchschlagender Beweis sei in erster Linie der Umstand angeführt, daß Ignatius Jesus Christus als „ungewordenen ewigen Weltenschöpfer“ bezeichnet. Allerdings finden sich diese drei wichtigen entscheidenden Prädikate nicht zusammen vereinigt in einer einzigen Stelle, aber sie sind zweifellos klar in den Briefen enthalten.

Jesus Christus ist im Glauben des Ignatius Weltenschöpfer. Die wichtige Stelle lautet im Urtext (Eph. 15, 1): Ἄμεινόν ἐστιν σιωπᾶν καὶ εἶναι, ἢ λαλοῦντα μὴ εἶναι. καλὸν τὸ διδάσκειν, ἐὰν ὁ λέγων ποιῇ. εἷς οὖν διδάσκαλος, ὃς εἶπεν καὶ ἐγένετο· καὶ ἃ σιγῶν δὲ πεποίηκεν, ἄξια τοῦ πατρός ἐστιν. Im vorhergehenden Kapitel hat Ignatius auseinandergesetzt, daß im Christen Glaube und Liebe harmonisch miteinander vereinigt sein müssen; der Glaube dürfe nicht bloß bekannt, sondern müsse auch gelebt werden; Wort und Tat müssen übereinstimmen. Als Beweis wird angeführt das Wort der Heiligen Schrift: „Den Baum erkennt man an seinen Früchten“ (Mt. 12, 33); und dieses Bibelwort wird dahin erklärt, daß man die Bekenner Christi an ihren Werken erkenne: οὕτως οἱ ἐπαγγελλόμενοι Χριστοῦ εἶναι δι' ὧν πράσσουσιν ὀφθήσονται. Es ist derselbe Gedanke, den Ignatius sonst ausdrückt mit den Worten:

[1] V. d. Goltz 27.

wir sollen nicht bloß Christen heißen, sondern auch sein: μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανούς, ἀλλὰ καὶ εἶναι (M. 4, 1). Und dann fährt der Märtyrer fort: Besser ist es, zu schweigen, besser ist es, nicht der ganzen Welt auszuposaunen, man sei ein Christ, besser ist es, nicht viel Aufsehens zu machen und trotzdem ein echter wahrer Christ sein, als viel reden und es doch nicht sein. Besser ist es, schweigen und sein, als reden und nicht sein. Dieser allgemeine Gedanke wird nun am Beispiel des Lehrers illustriert. Der Lehrer, der Prediger soll nicht bloß mit Worten, sondern auch durch die Tat ein Verkünder der Wahrheit sein. Schön ist der Beruf eines Lehrers, wenn der Redende handelt, wenn der Meister seine Worte nicht nur anderen verkündet, sondern auch selbst in die Tat umsetzt. Und wie Ignatius dieses Wort niedergeschrieben, da tritt ihm das glänzende Beispiel des Lehrers und Meisters par excellence, Jesus Christus, leuchtend vor die Seele. Bei ihm stimmten Wort und Tat in unübertrefflicher Weise überein; was er sagte, das geschah; seine Worte waren zugleich Taten. Er ist ja derjenige, von dem die Heilige Schrift berichtet: Εἶπεν καὶ ἐγένετο: Dixit et facta sunt: „Einer nur ist Lehrer, welcher sprach und es ward." Ignatius hat hier ein Wort, das die Heilige Schrift auf den Schöpfergott Jahve anwendet, von Jesus Christus prädiziert. Ps. 32, 8f. (vgl. Ps. 148, 5; Judith 16, 14) heißt es: „Es fürchte die ganze Erde den Herrn, vor ihm sollen alle Bewohner des Erdkreises erbeben! Denn er sprach und es ward, er befahl und es war geschaffen: Εἶπε καὶ ἐγενήθησαν." Der griechische Text der Septuaginta hat den Plural ἐγενήθησαν; Ignatius dagegen hat — in Übereinstimmung mit dem hebräischen Urtext[1] — den Singular ἐγένετο. Es sind diese wenigen Worte eine kurze Zusammenfassung des biblischen Schöpfungsberichtes, wie er im Buche Genesis ausführlicher dargestellt ist. Gott hat durch ein Wort seiner Allmacht alles erschaffen: Εἶπεν ὁ θεός· Γενηθήτω φῶς· Καὶ ἐγένετο φῶς (Gen. 1, 3). Εἶπεν ὁ θεός· Γενηθήτω στερέωμα . . . καὶ ἐγένετο οὕτως (Gen. 1, 7). Καὶ εἶπεν ὁ θεός. Συναχθήτω τὸ ὕδωρ . . . καὶ ἐγένετο οὕτως (Gen. 1, 9) etc.

Ignatius hat hiemit den göttlichen Meister, den himmlischen Lehrer Jesus Christus als Schöpfer des Weltalls bezeichnet mit einer Klarheit und Bestimmtheit, die kaum deutlicher sein kann.

[1] Vgl. W. R. Inge, in: The New Testament in the Apostolic Fathers. Oxford 1905, 63: „Here ἐγένετο is a better translation of the original than ἐγεννήθησαν; but we need not suppose that Ignatius had access to the Hebrewtext." Ob Ignatius den hebräischen Urtext kannte, wird sich nicht leicht entscheiden lassen.

Wenn das Alte Testament glaubte und lehrte: εἶπεν ὁ θεὸς καὶ ἐγένετο, so sagt Ignatius εἶπεν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ἐγένετο. Es ist ja auch in den Büchern des Neuen Testamentes die Schöpfertätigkeit Jesu Christi klar zum Ausdruck gebracht[1], aber doch überrascht die Ignatiusstelle. Man fragt sich unwillkürlich: Ist doch wirklich von Jesus Christus und nicht etwa vom Vater die Rede? Aber darüber kann kein Zweifel bestehen, wie aus dem unmittelbar Folgenden hervorgeht: καὶ ἃ σιγῶν δὲ πεποίηκεν, ἄξια τοῦ πατρός ἐστιν. Und die nächsten Worte ὁ λόγον Ἰησοῦ κεκτημένος sind ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß dieser „einzige Lehrer" kein anderer ist als Christus. Und deswegen ist es auch über allen Zweifel erhaben, daß Jesus Christus der einzige Lehrer ist: ὃς εἶπεν καὶ ἐγένετο. Man hat, wie wir später noch sehen werden, Ignatius für einen Patripassianer erklären wollen; das läßt sich ja allerdings nicht halten, wie auch aus vorliegender Stelle unzweideutig sich ergibt, da ausdrücklich von zwei Personen die Rede ist: Was er, der Lehrer κατ' ἐξοχήν tat, war würdig des Vaters. Aber wenn man überhaupt bei Ignatius glaubt finden zu können, er identifiziere Vater und Sohn, dann müßte man Eph. 15, 1 anführen, da hier von Jesus Christus eine Tätigkeit prädiziert wird, und zwar zweifellos klar und bestimmt, die sonst in der Regel dem Vater appropriiert wird, nämlich die Schöpfung[2].

Ignatius hat eine Stelle aus dem Alten Testament, die auf Jahve zu beziehen ist, sich zu eigen gemacht und auf Jesus Christus angewendet. Die Schöpfung in alttestamentlicher Auffassung ist eine göttliche, und zwar ausschließlich göttliche Tätigkeit. Nichts deutet an, daß Ignatius mit den nämlichen Worten eine verschiedene Idee habe zum Ausdruck bringen wollen. Und darum wird man annehmen dürfen und müssen, Ignatius habe von Jesus Christus eine göttliche, und zwar ausschließlich göttliche Tätigkeit angenommen. Wenden wir aber den philo-

[1] Vgl. Jh. 1, 3. Kol. 1, 13 ff. Hebr. 1, 2 f.; 2, 10.

[2] Bei Paulus hat man — allerdings mit Unrecht — behaupten wollen, nach seiner Anschauung sei Christus nicht Schöpfer, sondern nur Weltbildner, nur „die vornehmste unter den vermittelnden Kräften, der, durch den das All aus Gott herausgeführt worden ist zur Sonderexistenz" (Adolf Jülicher, Die Religion Jesu, in: Kultur der Gegenwart I, Abt. 4, Berlin und Leipzig 1906, 87). Betreffs Ignatius ist eine solche Annahme im vorhinein unmöglich. Bei ihm ist es ausgeschlossen, an „eine kosmische Mittlerrolle", an ein bloßes „Mittlertum bei der Weltschöpfung" (Bernhard Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie, Berlin 1895, 301) zu denken.

sophischen Grundsatz an: Agere sequitur esse, dann kann Ignatius von Jesus Christus nicht eine im eigentlichen und strikten Sinne göttliche Tätigkeit aussagen, wenn er ihm nicht zugleich ein im eigentlichen und strikten Sinne göttliches Sein zuschreibt. Ignatius hat also Jesus Christus für ein göttliches Wesen gehalten, das in seiner Macht und in seinem Sein dem Schöpfergott Jahve gleich ist. Mag jemand diese Auffassung für richtig oder falsch halten: Das kann schlechterdings nicht in Abrede gestellt werden, daß Ignatius diese Anschauung vertreten hat.

Noch auf etwas sei aufmerksam gemacht. Es ist bereits erwähnt worden, daß man die angeführte Stelle von der Schöpfertätigkeit Jesu Christi mehrfach übersehen hat. Und man hat es stark betont, daß bei Ignatius nirgends von einer Teilnahme Christi an der Weltschöpfung und Weltregierung die Rede ist. Das glaubte man als stärksten Beweis dafür ansehen zu dürfen, daß bei Ignatius das Prädikat θεός für Christus nicht die absolute Bedeutung habe, wie dort, wo es Bezeichnung für πατὴρ ὕψιστος sei. In der Gegenwart aber wird es kaum noch mit vollem Ernste in Zweifel gezogen, daß sich bei Ignatius auch kosmologische Aussagen über Christus finden. Und darum dürfte es nicht ungerechtfertigt sein, diese Tatsache als ausschlaggebendes Beweismoment dafür zu betrachten, daß bei Ignatius die Bezeichnung θεός für Christus nicht nur ein prägnanter Ausdruck dafür ist, daß in Jesus Christus Gott als ewiges Heilsgut von den Christgläubigen ergriffen wird. Und wenn Ignatius in dem nämlichen Kapitel, in dem er von der Schöpfungstätigkeit Christi redet, ihn als „unseren Gott", θεὸς ἡμῶν, bezeichnet, so dürfte es natürlicher sein, nicht in erster und vor allem nicht in einziger Linie an Heilswirkungen zu denken, sondern anzunehmen, Ignatius habe deswegen den Erlöser für „unseren Gott" gehalten, weil er uns erschaffen hat.

§ 20. Christus — κύριος.

Im Anschluß an die Untersuchung über Christus als Weltenschöpfer untersuchen wir am besten gleich die Auffassung des Ignatius von Christus als κύριος. Wir haben es hier mit einer Bezeichnung zu tun, die sich in den Ignatianen sehr häufig findet. Κύριος lesen wir Phld. iscr.; 1, 1; Pol. iscr.; 5, 2; 8, 3; ὁ κύριος Eph. 6, 1; 10, 3; 15, 3; 17, 1; 19, 1; 20, 2; 21, 1; M. 7, 1; 13, 1; Tr. 8, 1; 10, 1; Phld. 8, 1; 11, 1; Sm. 1, 1; 10, 1; Pol. 1, 2; 4, 1; 5, 1^2; 5, 2; ὁ κύριός μου Sm. 5, 2; ὁ κύριος ἡμῶν Eph. 7, 2; Phld. iscr.;

4, 1; 9, 2; Sm. 1, 1; 4, 2. An einigen Stellen: Eph. 21, 1; Phld. 8, 1; 11, 1; Sm. 10, 1 und Pol. 4, 1 ist möglicherweise der Vater gemeint; sicher dürfte das der Fall sein bei Eph. 17, 2: τὸ χάρισμα, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος. Vgl. M. 8, 2: τῷ πέμψαντι αὐτόν. 27 Stellen meinen also unter κύριος sicher Jesus Christus[1].

Κύριος ist in der Septuaginta niemand anders als Jahve. „Herr" ist der Name Jehovas: Κύριος ὄνομα αὐτῷ (Ex. 15, 3). Dieser Herr ist der Gott Israels: Κύριος ὁ θεὸς Ἰσραήλ. Dieser κύριος ist allein der wahre Gott und außer ihm gibt es keinen Gott: Τίς θεὸς πλὴν τοῦ κυρίου, καὶ τίς θεὸς πλὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν; (Ps. 17, 32). Diese Worte lassen über den Zusammenhang von κύριος und θεός nach alttestamentlicher Auffassung nicht den geringsten Zweifel.

Es ist nun gewiß eine auffallende Tatsache, daß gerade dieser Name κύριος beständig der Person des Heilandes beigelegt wurde, sowohl in den kanonischen Büchern des Neuen Testamentes[2], als auch in den Schriften der nachapostolischen Zeit. „Jesus wird am häufigsten mit demselben Namen ‚ὁ κύριος (ἡμῶν)' bezeichnet wie Gott. So fest wie der Name ‚ὁ κύριος' hat kein anderer an Christus gehaftet."[3] Und auch mit Bezug auf die ignatianischen Briefe können wir vom Erlöser Jesus Christus sagen: Κύριος ὄνομα αὐτῷ. Was will nun Ignatius mit dieser Benennung besagen? Soviel ist jedenfalls sicher, daß Ignatius dieses Prädikat für Christus (und den Vater) ausschließlich reserviert, und daß er namentlich die Formel ὁ κύριος ἡμῶν in feierlichem Tone, mit unverkennbarem heiligen Stolze gebraucht. Es sei nur hingewiesen auf das mit apostolischer Begeisterung vorgetragene Glaubensbekenntnis Eph. 7, 2 (εἷς ἰατρός ἐστιν etc.), das mit Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν einen so kraftvollen Abschluß findet. Bemerkt sei noch, daß die Formel ὁ κύριός μου die zartinnigste Liebe zu Christus zum Ausdruck bringt: Sm. 5, 2: „Was nützt mir einer, wenn er mich lobt, ‚meinen Herrn' aber lästert, indem er nicht bekennt, derselbe sei Fleischträger?" Eine wie hohe Auffassung Ignatius von diesem „Herrn"

[1] So auch v. d. Goltz 22[1]. Wustmann a. a. O. 87: „Der Name ὁ κύριος (ἡμῶν) im Sinne des über der Gemeinde waltenden himmlischen Herrn ist möglicherweise überall und notwendigerweise in den meisten Stellen bei Ignatius auf Christus zu beziehen."

[2] Sven Herner, Die Anwendung des Wortes κύριος im Neuen Testament, Lund 1903 (Acta universitatis Lundensis, Bd. 38, No. 4). Über die Bedeutung des Wortes κύριος sei verwiesen auf Jules Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité, Paris 1910, 272—279, 309—312, 365.

[3] Harnack, Dogmengeschichte I[4] 203.

hat, geht auch hervor aus folgenden Stellen: Eph. 6, 1: „So müssen wir offenbar den Bischof wie den Herrn selbst ansehen (ὡς αὐτὸν τὸν κύριον)“; Eph. 15, 3: „Nichts ist vor dem Herrn verborgen (οὐδὲν λανθάνει τὸν κύριον), sondern auch unsere Geheimnisse sind ihm nahe.“ Phld. 8, 1: „Es verzeiht der Herr allen Reuigen, wenn sie zur Einheit mit Gott und zur Gemeinschaft mit dem Bischofe zurückkehren.“ Solche Stellen legen die unabweisliche Vermutung nahe, ja machen es beinahe sicher, daß für Ignatius das Wort κύριος nicht eine verblaßte und abgeschwächte Bedeutung hat, daß es überhaupt nicht Attribut eines beschränkten geschöpflichen Wesens, sondern ein göttliches Attribut ist, ebenso wie im alten Bunde. Κύριος bedeutet für Ignatius soviel wie θεός. Das sagen auch die Überschriften, die Grußformeln in den einzelnen Briefen, in denen zwischen κύριος und θεός gewechselt wird: Eph.: ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν. R.: κατὰ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν. ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ θεῷ ἡμῶν, ἀμώμως χαίρειν. Dagegen Phld.: ἐκκλησίᾳ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Pol.: ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Vgl. auch Pol. 8, 3: ἐν θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ und ἐν κυρίῳ.

Soviel ist also sicher: κύριος und θεός sind für Ignatius identische Begriffe. Der Inhalt von κύριος wird darum wesentlich bestimmt werden können und bestimmt werden müssen nach dem Inhalt von θεός.

Erwähnt mag hier noch werden, daß ebenso wie der alttestamentliche Name ὁ κύριος von Ignatius auf Christus angewendet wird, so auch die alttestamentliche Gottesbezeichnung „der Name“, τὸ ὄνομα, absolut gebraucht, ohne nähere Bestimmung[1]: Eph. 3, 1: εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι ἐν τῷ ὀνόματι (Eph. 1, 2: δεδεμένον ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος. Tr. 1, 1: δεδεμένῳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Vgl. Eph. 11, 2; Tr. 12, 2; R. 1, 1), οὔπω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. Eph. 7, 1: Εἰώθασιν γάρ τινες δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν. Phld. 10, 1: δοξάσαι τὸ ὄνομα (vgl. Eph. 2, 2: δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν δοξάσαντα ὑμᾶς. Sm. 1, 1: δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν σοφίσαντα ὑμᾶς). Mehrmals findet sich der Ausdruck ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ (R. iscr.; 9, 3; Sm. 4, 2; 12, 2; Pol. 5, 1), zweimal der Ausdruck ὄνομα θεοῦ. Daß an den drei genannten Stellen das absolute τὸ

[1] Lev. 24, 11: „Und weil er den Namen gelästert und ihm geflucht hatte, führte man ihn zu Moses (V. 16. Wer den Namen des Herrn lästert, soll des Todes sterben): τὸ ὄνομα κατηράσατο. Vgl. Deut. 28, 58: φοβεῖσθαι τὸ ὄνομα τὸ ἔντιμον [καὶ] τὸ θαυμαστὸν τοῦτο, κύριον τὸν θεόν σου.

ὄνομα auf Jesus Christus sich bezieht, ist in Eph. 3, 1 und 7, 1 sicher, in Phld. 10, 1 höchst wahrscheinlich. Wenn dem aber so ist, dann legt auch diese Bezeichnung den Gedanken näher und näher, daß Ignatius sich den göttlichen Heiland als absoluten Gott vorgestellt hat.

§ 21. Christus — ἀγέννητος.

Unsere bisherigen Untersuchungen haben dargetan, daß Jesus Christus im Glauben des Ignatius Schöpfergott ist und Herr. Er ist es, der das Weltall erschaffen hat; selbst aber ist er unerschaffen, ungeworden, ἀγέννητος[1]. Dieses Attribut, das von höchster Wichtigkeit und Bedeutung ist für die Erkenntnis der ignatianischen Christologie, ist leider noch gar nicht berücksichtigt worden. Nur dafür hat man es als Beweis angeführt, daß Ignatius von einer ewigen Zeugung des Sohnes Gottes aus dem Vater nichts wisse. Man hat ἀγέννητος vielfach mit „ungeboren" übersetzt. Wir werden bei der Behandlung der Gottessohnschaft Jesu Christi diese Frage eingehender untersuchen müssen. Für jetzt mag es genügen zu bemerken, daß an unserer Stelle ἀγέννητος unmöglich die Bedeutung „ungeboren", im strikten Sinne genommen, haben kann, sondern daß es „ungeboren" im weiteren Sinne heißt, daß es also die Bedeutung hat von „ungeworden, unerschaffen". Ἀγέννητος ist wie sonst vielfach, so auch bei Ignatius gleich ἀγένητος.

Was bedeutet nun das Pädikat ἀγέννητος für die Gottheit Christi?

a) Ἀγέννητος ist, wie auch in der ignatianischen Stelle selbst betont wird, Gegensatz zu γεννητός. Das Wort findet sich in der Heiligen Schrift nicht, es ist ἄγραφος λέξις, eine Tatsache, die später der hl. Athanasius im Kampfe mit dem Arianismus oft hervorgekehrt hat. Immer wieder begegnen wir dort der Bemerkung, daß dieses Wort von den heidnischen Philosophen übernommen sei[2], daß es im heiligen Text der Bibel keine Stütze habe[3]. Warum Athanasius

[1] Eph. 7, 2: Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος κτλ.

[2] De decretis Nicaenae synodi c. 28 (Migne, P. Gr. 25, 468): ἐχρήσαντο παρ' Ἑλλήνων λοιπὸν τὴν λέξιν τοῦ ἀγεννήτου. Or. I. contr. Ar. (Migne, 26, 73): οὐ γὰρ τῶν γραφῶν, ἀλλ' ἐκείνων (sc. τῶν Ἑλλήνων) ἐστὶν εὕρεμα.

[3] οὐκ ἔστιν ἐκ τῶν θείων γραφῶν ἡ λέξις, ἀλλὰ πάλιν ἀγράφως λαλοῦντες φιλονεικοῦσιν. Ath. De decr. Nic. syn. c. 28 (Migne, P. Gr. 25, 468); εὗρον τὴν ἄγραφον ταύτην λέξιν a. a. O. 469. — οὐδαμοῦ γὰρ ἀγέννητον τὸν Θεὸν εἰρήκασιν αἱ γραφαί. Ath. De syn. c. 46 (Migne, P. Gr. 26, 776). Ähnlich auch Epiphanius, Haer. 73, 19

diesen Umstand immer so stark betont hat, wird bald zu erörtern sein. Für jetzt mußte diese Tatsache erwähnt werden, weil wir daraus ersehen, daß wir zur Erklärung des Begriffes ἀγέννητος nicht in erster Linie auf die Terminologie der Heiligen Schrift rekurrieren können, sondern vor allem den philosophischen Sprachgebrauch berücksichtigen müssen.

b) Was bedeutet nun ἀγέννητος nach dem philosophischen Sprachgebrauch?

In der fälschlich dem heiligen Märtyrer Justinus zugeschriebenen Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum[1] ist von einem doppelten Ungewordensein, von einer zweifachen ἀγενεσία die Rede, von einer ἀγενεσία κατὰ στέρησιν (secundum privationem) und von einer ἀγενεσία κατὰ ἀπόφασιν (secundum negationem), je nachdem ein Ding eines Seins, das ihm zukommen könnte, momentan beraubt ist, oder von einem Wesen das Werden überhaupt nicht prädiziert werden kann, also absolut zu verneinen ist. Wollen wir die beiden Bedeutungen in deutscher Übersetzung sinngemäß zum Ausdruck bringen, dann ist ἀγέννητος κατὰ στέρησιν wiederzugeben mit „noch nicht geworden" und ἀγέννητος κατὰ ἀπόφασιν mit „überhaupt nicht geworden". „‚Ungeworden' bedeutet bei den gewordenen Dingen das Nichtvorhandensein, das Fehlen eines Werdens, das vorhanden sein könnte, bei den ewigen Dingen aber besagt es die Verneinung jedes Werdens, sowohl für die Vergangenheit als für die Zukunft. Das Erz z. B., das zu einer Statue umgebildet werden soll, wird, bevor es eine Statue geworden ist, ungeworden genannt, ἀγέννητος, und zwar ἀγέννητος κατὰ στέρησιν, weil es die Fähigkeit besitzt, eine Statue zu werden, tatsächlich aber noch nicht geworden, dieses Werdens oder Seins also beraubt ist. Wenn wir aber von Gott das ἀγέννητος prädizieren, dann drückt es die Verneinung eines jeglichen substanziellen Werdens

(Migne, P. Gr. 42, 437): Ἐπειδὴ κακουργήσαντες τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα ἐν χρήσει τοῖς πατράσιν ὑπάρχον ὡς ἄγραφον οὐ δέχεσθε· οὐδὲ ἡμεῖς τὸ ἀγέννητον ἄγραφον ὂν δεξόμεθα. Ἄφθαρτον μὲν, καὶ ἀόρατον καὶ ἀθάνατον λέγει ὁ Ἀπόστολος· οὐδέποτε δὲ αὐτὸν ἀγέννητον ὠνόμασεν ἡ γραφή. — Vgl. Basilius, Adv. Eunomium, lib. I, 5 (Migne, P. Gr. 29, 517).

[1] c. 7. Otto, Corpus Apolog. Vol. IV[3], 130: Τὸ ἀγέννητον ἐπὶ μὲν τῶν γενητῶν τὴν στέρησιν σημαίνει γενέσεως δυναμένης ἔσεσθαι, ἐπὶ δὲ τῶν ἀϊδίων τὴν ἀπόφασιν πάσης σημαίνει γενέσεως τῆς τε προγεγονυίας καὶ τῆς μελλούσης ἔσεσθαι· οἷον ὁ χαλκὸς ὁ μέλλων ἔσεσθαι ἀνδριάς, πρὶν γένηται ἀνδριάς, ἀγέννητος λέγεται κατὰ στέρησιν, διὰ τὸ δύνασθαι αὐτὸν γενέσθαι ἀνδριάντα· ἐπὶ δὲ θεοῦ τὸ ἀγέννητον πάσης ἀπόφασιν σημαίνει τῆς κατ' οὐσίαν γενέσεως προγεγονυίας τε καὶ μελλούσης.

aus, sowohl für die Vergangenheit als für die Zukunft.“ In ganz ähnlicher Weise erklärt Athanasius[1], daß das Wort ἀγέν(ν)ητος bei den griechischen Philosophen verschiedene Bedeutungen habe; es bedeute einmal das, was noch nicht geworden ist, aber die Fähigkeit besitzt etwas zu werden; ferner bedeute es das, was weder existiert, noch die Potenz besitzt zu existieren[2], endlich drittens bedeute es das, was zwar existiert, aber nicht geworden ist und keinen Anfang des Seins gehabt hat, sondern ewig ist und unvergänglich.

c) Nun entsteht die Frage: Hat Ignatius das Wort ἀγέννητος von Jesus Christus, unserem Herrn κατὰ στέρησιν oder κατὰ ἀπόφασιν verstanden? Will er also sagen, Jesus Christus sei „noch nicht geworden“ oder er sei „überhaupt nicht geworden“?

Auf den ersten Blick ist klar, daß die ἀγενεσία κατὰ στέρησιν ein Produkt philosophischer Spekulation ist. Nicht das Leben, sondern die Spekulation hat diesen Begriff geschaffen. Im praktischen Leben wird es niemand einfallen, etwa einen Marmorblock als ἀγένητος, als ungeworden zu bezeichnen, weil er zu einer Marmorstatue umgeformt werden kann, aber noch nicht umgebildet worden ist. Man wird deswegen, abgesehen von philosophischen Erörterungen, in der Literatur kaum eine Stelle finden können, wo ἀγέννητος im angegebenen Sinne gebraucht wäre.

Schon diese Tatsache macht es höchst unwahrscheinlich, daß Ignatius das Wort ἀγέννητος verstanden habe im Sinne des Beraubtseins einer möglichen Vollkommenheit, eines möglichen Seins oder Werdens. Ignatius ist nicht ein trockener Philosoph, sondern ein christusbegeisteter Mystiker. Und wenn auch keineswegs behauptet werden kann und soll, daß etwa Mystik und Spekulation einander ausschließen, so wird doch kaum ein Mystiker an einer mit solch flammender Begeisterung geschriebenen Stelle, wie es Eph. 7, 2 ist, ein Wort in einem Sinne gebrauchen, den der zum großen Teil wohl nicht aus Philosophen bestehende Leserkreis nicht kennt.

Doch abgesehen davon, was sollte es heißen: Jesus Christus ist „noch nicht geworden“, besitzt eine Vollkommenheit nicht oder

[1] De decr. Nic. Syn. c. 28 (Migne, P. Gr. 25, 469): διαφόρους γὰρ σημασίας ἔχειν τὸ ὄνομα (sc. ἀγέννητος) ἀκήκοα. Λέγεσθαι γάρ φασιν ἀγέννητον τὸ μήπω μὲν γενόμενον, δυνάμενον δὲ γενέσθαι· καὶ πάλιν τὸ μήτε ὑπάρχον, μήτε δυνάμενον εἰς τὸ εἶναι γενέσθαι· καὶ τρίτον ἐστὶν αὐτοῦ σημαινόμενον, τὸ ὑπάρχον μὲν, μήτε δὲ γεννητὸν, μήτε ἀρχὴν ἐσχηκὸς εἰς τὸ εἶναι, ἀλλ' ἀΐδιον ὂν καὶ ἀδιάφθορον. Vgl. Or. I contr. Ar. c. 30 (Migne 26, 73); De syn. c. 46 (Migne 26, 776).

[2] Diese Bedeutung kommt für unsere weiteren Erörterungen aus offensichtlichen Gründen nicht in Betracht.

noch nicht, eine Vollkommenheit, die er haben könnte, ist beraubt eines Seins, das ihm eigen sein könnte? Welches ist diese mangelnde Vollkommenheit? Man könnte vielleicht versucht sein zu denken, Ignatius wolle sagen, Jesus Christus sei Mensch, aber er sei z. B. nicht Gott; in dieser Beziehung sei er ἀγέννητος. Doch ist diese Erklärung nicht haltbar, weil es im nämlichen Satze heißt: ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός. — Und endlich muß man berücksichtigen, was Ignatius an unserer Stelle zum Ausdruck bringen will. Er will betonen, daß Jesus Christus wie sonst niemand geeignet ist, die Welt zu retten und zu heilen: Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός . . . Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. Die angeführten Prädikate sollen dartun, daß Jesus Christus die Welt retten kann, weil er nicht bloß fleischlich ist, sondern auch geistig, nicht bloß geworden, sondern auch ungeworden, nicht bloß Mensch, sondern auch Gott ist. Würde es nun wohl in den Zusammenhang hineinpassen, wenn man denken würde, Ignatius habe sagen wollen, Jesus Christus sei deswegen besonders geeignet, Arzt und Retter zu sein, weil er einer Vollkommenheit, eines Seins beraubt ist? Nein, das wäre ein logischer Unsinn.

Deswegen hat denn auch noch niemand behauptet, Ignatius habe Jesus Christus als ἀγέννητος κατὰ στέρησιν bezeichnen wollen. Und nun bleibt nichts anderes übrig, als daß wir sagen, Ignatius hat Jesus Christus als ἀγέννητος κατὰ ἀπόφασιν bezeichnet, hat von Jesus Christus, insoferne er πνευματικός, insoferne er θεός ist, alles Werden negiert. Als Mensch ist Jesus Christus geworden, aber als Gott ist Jesus Christus ungeworden. Dieses ἀγέννητος wirft nun ein neues Licht auch auf den Begriff θεός, wie ihn Ignatius gefaßt hat; denn ἀγέννητος κατὰ ἀπόφασιν ist ein ausschließlich göttliches Prädikat und wird, namentlich bei christlichen Schriftstellern gebraucht, um die absolute Ewigkeit und Ursprungslosigkeit des einzigen Gottes zu bezeichnen. Ohne Anfang, von Ewigkeit her existierend, das ist zunächst die Bedeutung von ἀγέννητος; damit verbindet sich aber von selbst der Sinn: ohne Ende, für alle Ewigkeit, unvergänglich und unzerstörbar fortdauernd. Ἀγέννητος und ἀνώλεθρος[1] bezw. ἀθάνατος[2] oder ἄφθαρτος[3]

[1] Plato, Τίμαιος 52 A (Carolus Frid. Hermannus, Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Vol. IV. Lipsiae [Teubner] 1911, 357).

[2] Justin, Dial. c. Tryph. c. 5 (Otto, Corpus apol. Vol. II³, 22).

[3] Justin a. a. O. Otto 26.

sind deswegen korrespondierende Begriffe. Ἐπειδὴ ἀγένητόν ἐστι, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι erklärt Plato[1] und ganz ähnlich Justin[2]: Εἰ ἀθάνατός ἐστι, καὶ ἀγέννητος δηλαδή.

d) Es hat nun allerdings Philosophen gegeben, welche behaupteten, es sei ἀγέννητος auch die Materie (ὕλη)[3], oder der Himmel (οὐρανός)[4], oder die Welt (κόσμος)[5], oder die Seele (ψυχή)[6]. Hiebei ist aber immer zu beachten, daß auch in diesem Falle die heidnischen Philosophen den Begriff ἀγέννητος im strikten Sinne als „ewig und unvergänglich" auffaßten. Für sie gab es eben nicht bloß ein einziges, ungewordenes, ewig existierendes göttliches Wesen. Das Christentum[7] aber, das sich von Anfang an auf den festen unverrückbaren Standpunkt des Monotheismus gestellt, hat deswegen das Prädikat ἀγέν(ν)ητος einzig und ausschließlich dem ewigen, ungewordenen und unvergänglichen Gott reserviert.

e) Da Ignatius der erste christliche Schriftsteller gewesen ist, der das Wort ἀγέννητος gebraucht hat, ist es nicht möglich, aus der vorignatianischen christlichen Literatur ein Verständnis für den Gebrauch dieses Terminus zu gewinnen. Und da auch die übrigen apostolischen Väter in ihren Schriften dieses Ausdruckes sich nicht bedient haben, ist der Märtyrer und Philosoph Justinus der erste nachignatianische Kirchenschriftsteller, der eine reiche Erkenntnisquelle dafür bietet, daß das Prädikat „ungeworden" ausschließlich Gott zukommt[8]. Seine Zeugnisse sind so überwältigend, daß sie eines weiteren Kommentars gar nicht bedürfen. Es genügt, sie anzuführen. In der ersten, größeren etwa zwischen 150 und

---

[1] Φαῖδρος 245 D (C. F. Hermannus a. a. O. Vol. II, Lipsiae 1909, 225).

[2] Dial. c. Tryph. c. 5 (Otto a. a. O. 22).

[3] Vgl. Confut. dogm. Arist. c. 7 (Otto, Corp. Apol. Vol. IV³, 130).

[4] Confut. dogm. Arist. c. 13 (Otto 140).

[5] Quaestt. christ. ad gent. IV. (Otto Vol. V, 306 ff.). Vgl. Origenes, contr. Cels. VI 52. Paul Koetschau, Origenes Werke. 2. Bd. Leipzig 1899, 123.

[6] Vgl. Justin, Dial. c. Tryph. c. 5 (Otto, Vol. II, 22).

[7] Vgl. auch Plato, Τίμαιος 52 A (C. F. Hermannus, a. a. O. Vol. IV, 357): τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον. Plutarch, Moralia 718 A; Quaestionum convivalium lib. VIII, 1 (Greg. N. Bernardakis, Plutarchi Chaeronensis Moralia, Vol. IV, Lipsiae [Teubner] 1892, 308): ἀναθαρρῶ δὲ πάλιν αὐτοῦ Πλάτωνος ἀκούων πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἄλλων γεννητῶν τὸν ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον θεὸν ὀνομάζοντος.

[8] Vgl. C. Semisch, Justin der Märtyrer. Breslau 1840—42. II, 258 n. 1: „Der Titel ἀγέννητος ist bei Justin fast stehende Bezeichnung des göttlichen Wesens."

155, also ungefähr 40 Jahre nach Ignatius abgefaßten Apologie finden sich folgende Stellen: θεῷ δὲ μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ διὰ τοῦ υἱοῦ ἑπόμεθα (c. 14. Otto, Corp. apol. Vol. I³, 42); οἱ δὲ καὶ μαγικαῖς τέχναις χρώμενοι, νῦν ἀγαθῷ καὶ ἀγεννήτῳ θεῷ ἑαυτοὺς ἀνατεθεικότες (c. 14. Otto 44); θεῷ δὲ τῷ ἀγεννήτῳ καὶ ἀπαθεῖ ἑαυτοὺς ἀνεθήκαμεν (c. 25. Otto 76); τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ ἑαυτοὺς ἀνέθηκαν (c. 49. Otto 134); πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ ἐστι (c. 53. Otto 142). — In der zweiten kleineren Apologie sind folgende Texte zu beachten: Ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετόν, ἀγεννήτῳ ὄντι, οὐκ ἔστιν (c. 6. Otto 212); θεὸν τὸν ἀγέννητον καὶ ἄῤῥητον μάρτυρα ἔχοντες τῶν τε λογισμῶν καὶ τῶν πράξεων (c. 12. Otto 234); τὸν γὰρ ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ λόγον μετὰ τὸν θεὸν προσκυνοῦμεν καὶ ἀγαπῶμεν. — Im Dialog mit dem Juden Tryphon sind folgende Texte erwähnenswert: Ὅσα γάρ ἐστι μετὰ τὸν θεὸν ἢ ἔσται ποτέ, ταῦτα φύσιν φθαρτὴν ἔχειν, καὶ οἷά τε ἐξαφανισθῆναι καὶ μὴ εἶναι ἔτι· μόνος γὰρ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ διὰ τοῦτο θεός ἐστι, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα μετὰ τοῦτον γεννητὰ καὶ φθαρτά (c. 5. Otto Vol. II, 26). Auch die diesem Zitat folgenden Ausführungen sind sehr zu berücksichtigen. Dort wird stark betont, daß es nur ein einziges, nicht mehrere ungewordene Dinge gibt: οὐδὲ πολλά ἐστι τὰ ἀγέννητα. — Des weiteren sei aus dem Dialog angeführt: τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ ἀγέννητον θεόν (c. 114. Otto 406); τοῦ μόνου καὶ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ υἱόν (c. 126. Otto 452); μὴ ἡγεῖσθε αὐτὸν τὸν ἀγέννητον θεὸν καταβεβηκέναι ἢ ἀναβεβηκέναι ποθέν (c. 127. Otto 456)[1].

f) Nicht minder klar als Justin spricht sich der christliche Philosoph aus Athen Athenagoras aus in seiner an die Kaiser Mark Aurel und Kommodus gerichteten, etwa im Jahre 177 abgefaßten Schutzschrift für die Christen, πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν[2].

[1] Hier mag auch ein Zitat aus der von Tatian, einem Schüler Justins, abgefaßten Oratio ad Graecos Platz finden: οὔτε γὰρ ἄναρχος ἡ ὕλη καθάπερ καὶ ὁ θεός, οὔτε διὰ τὸ ἄναρχον [καὶ αὐτὴ] ἰσοδύναμος τῷ θεῷ, γενητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ ἄλλου γεγονυῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη (c. 5. Eduardus Schwartz, Tatiani oratio ad Graecos. Texte und Untersuchungen etc. IV, 1. Leipzig 1888, 6). — Vgl. auch die aus Rhodon, einem Schüler Tatians, angeführte Stelle in der Kirchengeschichte des Eusebius (V 13, 7): ὤμνυεν ἀληθεύων λέγειν μὴ ἐπίστασθαι πῶς εἷς ἐστιν ἀγέννητος θεός, τοῦτο δὲ πιστεύειν. Ed. Schwartz, Eusebius Werke. 2. Bd. Leipzig 1903, 458.

[2] Eduardus Schwartz, Athenagorae libellus pro Christianis. Texte und Untersuchungen etc. IV, 2. Leipzig 1891.

Folgende Stellen seien erwähnt: τὸ μὲν γὰρ θεῖον ἀγέννητον[1] εἶναι καὶ ἀΐδιον, νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ θεωρούμενον, τὴν δὲ ὕλην γεννητὴν καὶ φθαρτήν (c. 4. Schwartz S. 5); ἕνα τὸν ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον νοῶν θεόν (c. 6. Schwartz S. 7); ἕνα τὸν δημιουργὸν τῶν ὅλων νοῶν ἀγέννητον θεόν (ibid.); καίτοι ὁ μὲν Σωκράτης, παρὸ γεννητὸς καὶ φθαρτός, συγκείμενος καὶ διαιρούμενος εἰς μέρη, ὁ δὲ θεὸς ἀγέννητος καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀδιαίρετος. οὐκ ἄρα συνεστὼς ἐκ μερῶν[2] (c. 8. Schwartz S. 9); Τὸ μὲν οὖν ἄθεοι μὴ εἶναι, ἕνα τὸν ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἀόρατον . . . θεὸν ἅγοντες, ἱκανῶς μοι δέδεικται (c. 10. Schwartz S. 10); ἡμεῖς οἱ διακρίνοντες καὶ χωρίζοντες τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γενητόν, τὸ ὂν καὶ τὸ οὐκ ὄν, τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητόν (c. 15. Schwartz S. 16); ἢ γὰρ ἀγέννητόν τι, καὶ ἔστιν ἀΐδιον, ἢ γενητόν, καὶ φθαρτόν ἐστιν (c. 19. Schwartz S. 21); τῷ ἀγενήτῳ καὶ ἀϊδίῳ καὶ διὰ παντὸς συμφώνῳ ποιοῦντες θεῷ (c. 22. Schwartz S. 26); εἰ ἕνα τὸν ἀνωτάτω θεὸν ἀγένητόν τε καὶ ἀΐδιον νομίζετε (c. 22 Schwartz S. 27); τὸν ἀγέννητον θεὸν καὶ τοὺς ὑπὸ τοῦ ἀγενήτου εἰς κόσμον τοῦ οὐρανοῦ γεγονότας (c. 23. Schwartz S. 29); ἵνα διαστείλῃ τὸν οὐράνιον ἀπὸ τοῦ χαμᾶθεν, τὸν ἀγέννητον ἀπὸ τοῦ γεννητοῦ (c. 23. Schwartz S. 31); οὐκ εἰδὼς ὅτι μόνος ἀΐδιος ὁ ἀγέννητος θεός (c. 30. Schwartz S. 41).

g) Auch Theophilus von Antiochien bezeichnet in seinem etwa um 180 abgefaßten ersten Buche an Autolykus das Ungewordensein als eine göttliche Eigenschaft: Ἄναρχος δέ ἐστιν, ὅτι ἀγέννητός ἐστιν· ἀναλλοίωτος δέ, καθότι ἀθάνατός ἐστιν (c. 4)[3]. Im zweiten Buche (c. 36) wird ein Zitat aus der Sibylle (Σίβυλλα, ἐν Ἕλλησιν καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν γενομένη προφῆτις) angeführt.

Darin findet sich auch der Satz:

Εἷς θεός, ὃς μόνος ἄρχει, ὑπερμεγέθης, ἀγένητος,
Παντοκράτωρ, ἀόρατος, ὁρῶν μόνος αὐτὸς ἅπαντα,
Αὐτὸς δ' οὐ βλέπεται θνητῆς ὑπὸ σαρκὸς ἁπάσης (Otto 164).

---

[1] Cod. A (codex Parisinus 451 per Baanem in usum Arethae a. 914 scriptus. Vgl. Schwartz a. a. O. IV) hat an dieser Stelle und auch sonst ἀγέννητον.

[2] Vgl. besonders auch den Anfang dieses Kapitels, dem der Gedanke zugrunde liegt, es kann nicht mehrere θεοί geben, weil es nicht mehrere ἀγέννητοι geben kann.

[3] Otto, Corp. Apol. Vol. VIII, Jenae 1861, 12. Angeführt sei hier auch ein Satz aus Melitonis philosophi oratio ad Antoninum Caesarem (c. 2): „is ipse nec factus est neque ortus, sed est ab aeterno et est in saecula saeculorum." Die lateinische Übersetzung dieses syrisch überlieferten, vielleicht dem syrischen Gnostiker Bardesanes zugehörigen Textes ist zitiert nach Otto, Corp. Apolog. Vol. IX, Jenae 1872, 424.

Und kurz darauf heißt es:

Αὐτὸν τὸν μόνον ὄντα σέβεσθ' ἡγήτορα κόσμου,
Ὃς μόνος εἰς αἰῶνα καὶ ἐξ αἰῶνος ἐτύχθη,
Αὐτογενής, ἀγένητος, ἅπαντα κρατῶν διαπαντός (Otto 166)[1].

h) Diese Auffassung zieht sich durch die ganze Patristik hindurch[2]. Clemens von Alexandrien (Strom. VI. c. VII. 58, 1) erklärt feierlich: ἓν μὲν τὸ ἀγέννητον ὁ παντοκράτωρ θεός[3]. Man könnte versucht sein, wegen des unmittelbar darauffolgenden ἓν δὲ καὶ τὸ προγεννηθέν, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν an dieser Stelle ἀγέννητος mit „ungeboren" zu übersetzen. Möglich ist diese Deutung immerhin. Aber da unmittelbar vorher die Rede davon ist, daß die Engel γενητοί sind und kurz darauf der Ausdruck sich findet: ὁ τῶν γενητῶν ἁπάντων διδάσκαλος, dürfte es vielleicht richtiger sein, ἀγέννητος auch hier im Sinne von „ungeworden" aufzufassen. Epiphanius[4] betont, nachdem er den Unterschied von γενητός und γεννητός klar gelegt hat, daß nur derjenige angebetet werden dürfe, der nicht geschaffen sei: Πῶς δὲ ἔτι προσκυνητὸς ἔσται, εἰ ἔσται ποιητός. In der fälschlich dem heiligen Justin zugeschriebenen, in Wirklichkeit vielleicht erst im 5. Jahrhundert verfaßten Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum ist zu lesen:[5] Κατ' ἐκείνους μὲν τοὺς ἐκ διδασκαλίας θεοῦ καὶ κτίσεως ἐγνωκότας τὴν διαφοράν, εἷς ἐστιν ὁ θεός, καθ' ἑκάτερον τὸν τῆς ἀγενεσίας τρόπον ἀγένητος ὤν, θεὸν δὲ ἢ θεοὺς οὔτε πρὸ αὐτοῦ οὔτε μεθ' αὐτὸν ἐσχηκώς, συναΐδιον οὐκ ἔχων οὔτε ὑποκείμενον οὔτε ἀντικείμενον[6].

[1] Vgl. auch Joh. Geffcken, Die Oracula Sibyllina. Leipzig 1902, 227 f. Ähnlich Prolog, S. 5, V. 94; Vgl. Firm. Lactanti divin. inst. lib. I, 6, 15: „in his ergo versibus quos Romam legati adtulerunt de uno deo haec sunt testimonia: εἷς θεός, ὃς μόνος ἄρχει, ὑπερμεγέθης ἀγένητος, hunc esse solum summum deum, qui caelum fecerit luminibusque distinxerit." Samuel Brandt, L. C. Firmiani Lactanti opera omnia. Pars I. Vindobonae 1890, 23.

[2] Ptolemäus, führer Presbyter der römischen Kirche, später dem italischen Zweige der Schule Valentins angehörend, schreibt in dem durch Epiphanius (Haer. 33, 3—7) uns erhaltenen Briefe an die Christin Flora: Εἷς γάρ ἐστιν ἀγέννητος ὁ Πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα ἰδίως, τῶν πάντων ἠρτημένων ἀπ' αὐτοῦ... Τοῦ δὲ πατρὸς τῶν ὅλων τοῦ ἀγεννήτου ἡ οὐσία ἐστὶν ἀφθαρσία τε καὶ φῶς αὐτό, ὃν ἁπλοῦν τε καὶ μονοειδές. Ad. Stieren, Sancti Irenaei quae supersunt omnia. Tom. I. Lipsiae 1853, 935.

[3] Otto Stählin, Clemens Alexandrinus. 2. Bd. Leipzig 1906, 461. — Vgl. auch die bei Erich Klostermann, Eusebius Werke 4. Bd. Leipzig 1906 im Wort- und Sachregister (S. 224 f.) unter ἀγένητος und ἀγέννητος angegebenen Stellen.

[4] Haer. 64. Migne P. Gr. 41, 1084.

[5] Otto, Corp. Apol. Vol. IV[3], Jenae 1880, 102.

[6] Vgl. noch Cohortatio ad Gentiles c. 22 (Otto, Vol. III, Jenae 1879, 76).

i) Ganz besonders klar geht aus den Schriften des hl. Athanasius hervor, daß ἀγέννητος κατὰ ἀπόφασιν ein ausschließlich göttliches Prädikat ist. Wie es scheint, hat das Wort ἀγέννητος in den arianischen Streitigkeiten eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. In dem Glaubensbekenntnis der Konzilsväter von Nicäa war erklärt worden, der eingeborne Sohn des Vaters sei gezeugt, nicht erschaffen (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα) und sei eines Wesens mit dem Vater (ὁμοούσιον τῷ πατρί). Damit war mit aller Klarheit zum Ausdruck gebracht, daß der Sohn Gottes in keiner Weise in die Reihe der Geschöpfe hineingestellt werden dürfe. Die vom Nicänum geprägte Formel stieß seitens der Arianer auf heftigsten Widerstand. Und gerade den Terminus ἀγέννητος benützten sie zur Begründung ihrer ablehnenden Haltung, indem sie erklärten, wenn der Logos ὁμοούσιος τῷ πατρί sei, dann müsse er auch ἀγέν(ν)ητος sein; und wenn er nicht ἀγέννητος sei, dann sei er dem Vater nicht gleich, dann sei er „geworden", sei ein Geschöpf, und es sei unrichtig, was das Nicänum erklärt habe: οὐ ποιηθέντα. Und so drehte sich der Streit damals vielfach um die Frage: Ἓν τὸ ἀγέν(ν)ητον ἢ δύο[1]; Die Arianer machten geltend, daß sie sich auf ein Axiom stützten, welches auf allgemeine Anerkennung Anspruch erheben durfte und das lautete: Ἓν τὸ ἀγένητον, es gibt nur ein einziges ungeschaffenes, ungewordenes Wesen. So hätten viele heidnische Philosophen und sämtliche christliche Schriftsteller gedacht und geschrieben. — Es scheint das einer der eindrucksvollsten Einwände seitens der Arianer gewesen zu sein. Athanasius, der hervorragende Verteidiger des Nicänums, geriet — soweit man aus seinen Schriften schließen kann — etwas in Verlegenheit; denn er bemüht sich auffallend stark, das Wort ἀγέννητος in Mißkredit zu bringen. Obwohl er zugibt und selbst des näheren ausführt, daß der Ausdruck ἀγέννητος richtig verstanden und in frommer Weise gebraucht werden könne, so hafte ihm doch der Makel an, daß die Häresie sich seiner zur Begründung des Irrtums bedient habe[2].

[1] Ath. or. I contr. Ar. c. 30 (Migne P. Gr. 26, 73): καὶ γὰρ κἀκείνη πάλιν αὐτῶν ἡ ἐρώτησις ἐν τῷ λέγειν, Ἓν τὸ ἀγέννητον ἢ δύο; οὐκ ὀρθὴν αὐτῶν δείκνυσι τὴν διάνοιαν, ἀλλ' ὕποπτον καὶ δόλου μεστήν. — Ib. c. 31: Εἰ δὲ νομίζουσι καλῶς ἐρωτᾶν, ἐν τῷ λέγειν, Ἓν τὸ ἀγένητον ἢ δύο; ἀκούσονται ... c. 32: μηκέτι ἐρωτάτωσαν, Ἓν τὸ ἀγένητον ἢ δύο;

[2] καίτοι καὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἀγενήτου καλὴν ἔχοντος τὴν προειρημένην διάνοιαν, καὶ δυναμένου μετ' εὐσεβείας ὀνομάζεσθαι, αὐτοὶ κατὰ τὴν ἰδίαν αἵρεσιν προφέρουσιν ἐπ' ἀτιμίᾳ τοῦ Υἱοῦ. Or. I. contr. Ar. c. 33 (Migne 26, 80).

Ein Grund, warum Athanasius das Wort ἀγέννητος nicht liebte, war der, daß es verschiedenartige Bedeutungen hatte[1], daß es nicht eindeutig, sondern vieldeutig war. Es ist begreiflich, daß dieser Grund für Athanasius schwerwiegend war; denn abgesehen von der ihm wohlbekannten Unterscheidung von ἀγέννητος κατὰ στέρησιν und ἀγέννητος κατὰ ἀπόφασιν, hatte ἀγέννητος die Doppelbedeutung „ungeboren" und „ungeworden". Es ist auffallend, daß Athanasius, der sachlich stark betont hat, daß der Logos zwar ungeworden, aber nicht ungeboren sei[2], noch nicht wie spätere Schriftsteller sich der Unterscheidung bedient: Der Logos sei ἀγένητος, aber nicht ἀγέννητος[3]. Und darum muß Athanasius sagen: „Faßt man ἀγέν(ν)ητος im Sinne von „ungeworden", dann ist auch der Sohn ἀγέννητος: καὶ ὁ Υἱὸς οὕτω κατὰ ταύτην τὴν ἐκδοχὴν ἀγέννητος ἂν λεχθείη (Migne 26, 76); faßt man aber dasselbe Wort im Sinne von „nicht geboren", dann ist einzig und allein der Vater ἀγέννητος: τὸν οὕτω σημαινόμενον ἕνα καὶ μόνον ἀγέννητον εἶναι τὸν Πατέρα" (a. a. O.). Dieser Unklarheit wegen ist es nicht unverständlich, wenn Athanasius das Wort ἀγέννητος ablehnen möchte.

Noch mehr betont Athanasius, das Wort ἀγέννητος sei unbiblisch, könne sich nicht auf die Heilige Schrift stützen. Zwar treffe das auch zu betreffs der Ausdrücke ἐκ τῆς οὐσίας und ὁμοούσιος, aber er, Athanasius, habe keine Mühe gespart, um den Nachweis zu führen, daß diese Ausdrücke in vollem Einklang stünden mit der Lehre der Heiligen Schrift und der Überlieferung der Väter[4]. Anders aber sei es mit dem Worte ἀγέννητος, das von den Gottlosen als Ausdruck ihrer schlechten Gesinnung gegenüber dem Erlöser erfunden ward[5]. Biblisch sei nicht das Wort ἀγέννητος, sondern πατήρ. Ἀγέννητος drücke nur die Beziehung des einzig und allein ungewordenen Gottes zu den gewordenen Geschöpfen aus, lasse dagegen das viel großartigere innergöttliche Verhältnis des Vaters zum Sohne unberücksichtigt[6]. Daher[7] wäre es viel besser und dem göttlichen Wesen viel entsprechender, Gott mit Rücksicht auf den Sohn zu bezeichnen und „Vater" zu nennen, als ihn nur mit Rücksicht auf die Schöpfung „ungeworden" zu

[1] ποικίλην ἔχον ἐστὶ τὴν σημασίαν. a. a O. Migne 26, 81.

[2] Or. I. contr. Ar. c. 31 (Migne 26, 76); De syn. c. 46 u. 47 (Migne 26, 776).

[3] Vgl. die Ausführungen in dem Kapitel über die Gottessohnschaft Jesu Christi. Wie wir dort sehen werden, ist aus den Handschriften nie Klarheit darüber zu gewinnen, ob der Autor ἀγένητος (mit v) oder ἀγέννητος (mit vv) geschrieben hat. [4] De decr. Nic. syn. c. 28; Migne 25, 468 f.

[5] a. a. O. 469. [6] a. a. O. 472. [7] a. a. O. 473.

heißen. Denn dieser Name besagt, daß die Schöpfung nach Gottes Willen durch den Logos geworden ist; der Name Vater hingegen bezeichnet zugleich den aus seinem Wesen hervorgegangenen Sohn. So sehr aber der Logos von den Geschöpfen verschieden ist, ebensosehr, ja noch mehr unterscheidet sich die Bezeichnung Gottes als „Vater" von der Bezeichnung „ungeworden". Letzteres Wort sei unbiblisch und verdächtig, da es verschiedene Bedeutungen habe, der Name Vater dagegen sei eindeutig, biblisch vollständig zutreffend, allein auf den Sohn hinweisend. Der Name ἀγέννητος sei von den Heiden erfunden, die den Sohn nicht erkennen. Dagegen der Name πατήρ sei von unserem Herrn selbst genehmigt und gebilligt worden. Denn er, der doch wußte, wessen Sohn er sei, habe gesagt: „Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir" (Jh. 14, 10); „Wer mich sieht, sieht auch den Vater" (Jh. 14, 9); „Ich und der Vater sind eins" (Jh. 10, 30). An keiner Stelle nenne er den Vater „ungeworden". Er habe uns nicht gelehrt zu beten: „Ungewordener Gott", sondern: „Vater unser, der du bist im Himmel" (Mt. 6, 9) etc.

Das ist die ablehnende Haltung des Athanasius in den Orationes contra Arianos, deren Abfassungszeit nach bisheriger Annahme in die Jahre 356—362, nach neuerer Annahme in die Jahre 338—339 (Loofs) oder 347—350 (Cavallera) fällt[1]. Die gleiche Anschauung vertritt er in den Briefen de decretis Nicaenae synodi, die etwa um 350 abgefaßt wurden[2]. Eine wesentlich mildere Anschauung vertritt er in der im Spätherbst 359[3] abgefaßten Schrift: de synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis. Im Kapitel 46[4] schreibt er: „Wenn wir auch das Wort ἀγέννητος nicht aus der Heiligen Schrift gelernt haben — nirgends nennen die Heiligen Schriften Gott ἀγέννητος — so haben wir doch nach der Bedeutung dieses Ausdruckes geforscht, da auch viele von den Ansehen verdienenden Männern dieses Namens Erwähnung tun: ἐπειδὴ καὶ πολλοὶ τῶν δοκούντων ἐμνημόνευσαν τοῦ ὀνόματος." Und dann legt Athanasius in diesem und in den folgenden Kapiteln des näheren dar, daß die Väter das Wort ἀγέννητος in einer doppelten Bedeutung genommen hätten, nämlich im Sinne von „nicht geboren" (τὸ ὂν μὲν, μήτε δὲ γεννηθὲν, μήτε ὅλως ἔχον τὸν αἴτιον) und im Sinne von „nicht geworden" (τὸ ἄκτιστον). Für letztere Bedeutung führt er als Beleg an Ἰγνάτιος, ὁ μετὰ τοὺς ἀποστόλους ἐν Ἀντιοχείᾳ κατασταθεὶς ἐπί-

[1] Bardenhewer, Patrologie. [3] Freiburg i. Br. 1910, 212.
[2] Bardenhewer a. a. O. 216. [3] a. a. O. 216. [4] Migne 26, 776.

σκοπος, καὶ μάρτυς τοῦ Χριστοῦ γενόμενος und zitiert dann die berühmte Stelle Eph. 7, 2, in welcher Jesus Christus γεννητὸς καὶ ἀγέννητος genannt wird. Für die Bedeutung von „ungeboren" bringt Athanasius keinen Namen als Belege, sondern erklärt: Τινὲς δὲ καὶ τῶν μετὰ Ἰγνάτιον διδάσκαλοι καὶ αὐτοὶ γράφουσιν· „Ἓν τὸ ἀγέννητον ὁ Πατὴρ, καὶ εἷς ὁ ἐξ αὐτοῦ Υἱὸς γνήσιος, γέννημα ἀληθινὸν, Λόγος καὶ Σοφία τοῦ Πατρός."

Wie aus der feierlichen Einführung des ignatianischen Textes hervorgeht, ist dem Athanasius das Zeugnis des Ignatius besonders wertvoll. Das ist leicht verständlich. Denn nun kann er den Arianern gegenüber erklären, auch der Sohn Gottes ist in einem gewissen Sinne ἀγέννητος, er ist ungeworden, er ist kein Geschöpf (μὴ τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν ἐστιν), und diese Meinung kann er belegen mit einem Ausspruch des hochangesehenen Märtyrerbischofs von Antiochien, Ignatius, der im unmittelbar nachapostolischen Zeitalter lebte. Es ist kein Zweifel, daß dieses Ignatiuszitat den hl. Athanasius bezüglich des Wortes ἀγέννητος bedeutend milder gestimmt hat. Daß Jesus Christus von Lehrern und Vätern der Kirche ἀγέννητος genannt worden, scheint ihm vorher unbekannt gewesen zu sein. Jetzt aber hatte er eine vortreffliche Waffe in der Hand, um den Einwand der Arianer zu widerlegen, der Sohn Gottes sei nicht ἀγέννητος, folglich nicht ὁμοούσιος.

k) Wir haben das alles ausführlicher dargelegt, um zu zeigen, daß man sowohl in der heidnischen Philosophie vor Ignatius als auch in der christlichen Philosophie und Theologie nach Ignatius das Attribut ἀγέννητος als ein göttliches Prädikat betrachtete. Daraus lassen sich wichtige Schlüsse für des Ignatius Glauben an die Gottheit Christi ziehen. Soweit man dem Monotheismus huldigte, betrachtete man das „Ungewordensein" als ein ausschließlich göttliches Prädikat[1]. Ignatius ist Monotheist: εἷς θεός ἐστιν (M. 8, 2); und auch er wird darum das ἀγέννητος als ein ausschließliches göttliches Prädikat betrachtet haben. So müssen wir nach den Regeln der Interpretation annehmen; denn seine Briefe liefern nicht den geringsten Anhaltspunkt, daß er eine Ausnahme von der allgemeinen Regel machte. Wenn Justin gesagt hat, der unerschaffene Gott sei deswegen Gott, weil er ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ist[2], so hat es eine große Bedeutung, wenn Ignatius

[1] Man vergleiche die schon angeführten Stellen; z. B. Dial. cum Tryph. c. 5: μόνος γὰρ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ θεός. [2] Dial. c. Tryph. c. 5.

von Jesus Christus sagt, er sei ἀγέννητος. Jesus Christus ist „ungeworden", und mit Justin fügen wir bei: καὶ διὰ τοῦτο θεός ἐστιν.

l) In der späteren Literatur scheint es nicht häufig vorgekommen zu sein, daß Jesus Christus ἀγέν(ν)ητος genannt wurde. Bei Origenes findet es sich, und zwar an Stellen, wo Christus deutlich als Gott bezeichnet wird. In seinem apologetischen Werk gegen Celsus[1] findet sich der Ausdruck πρὸς τὸν ἀγέν(ν)ητον καὶ ἐπὶ πᾶσιν Θεόν. Daß hiemit höchstwahrscheinlich Jesus Christus gemeint ist, ergibt sich aus dem folgenden: ὁ θεὸς Ἰησοῦς. Also, wenn Jesus Christus ἀγέννητος ist, ist er auch θεός und umgekehrt. An einer anderen Stelle[2] ist es zweifellos sicher, daß ἀγέννητος auf den Sohn Gottes zu beziehen ist. Sie lautet: οὔτε γὰρ τὸν ἀγέννητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον κατ' ἀξίαν εἰδέναι τις δύναται ὡς ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ, οὔτε τὸν πατέρα ὡς ὁ ἔμψυχος λόγος καὶ σοφία αὐτοῦ καὶ ἀλήθεια.

Fassen wir nun das Resultat unserer Untersuchung zusammen: Ignatius hat Jesus Christus ἀγέννητος, ungeworden genannt. Dieses Wort besagt bei allen Schriftstellern die absolute Anfangslosigkeit und Ursprungslosigkeit eines göttlichen Wesens, bei christlichen Schriftstellern die absolute Ewigkeit und Anfangslosigkeit des einzigen wahren Gottes. Gott allein ist nicht geworden; alle übrigen Dinge sind geworden durch die Schöpfermacht des ungewordenen Gottes. Was geworden ist, das ist nicht Gott, und außer Gott ist alles geworden. Wenn nun Jesus Christus ungeworden ist, dann ist er Gott im wahren und eigentlichen Sinne ebenso wie Gott der Vater. Es ist richtig, was wir schon früher behauptet haben: Jesus Christus ist im Glauben des Ignatius der ungewordene Weltenschöpfer.

§ 22. Christus — ἄχρονος.

In dem Begriff des ἀγέννητος, des Ungewordenseins ist zugleich enthalten die Anfangslosigkeit und damit der Ewigkeitscharakter, die Unabhängigkeit von der Zeit. Doch sind wir nicht bloß auf Schlußfolgerungen angewiesen, wenn wir erfahren wollen,

[1] VI, 66. Paul Koetschau, Origenes Werke. 2. Bd. Leipzig 1899, 136.

[2] VI, 17. Koetschau 88. Migne, P. Gr. 11, 1317 Anm. 55 bemerkt: „Locus diligenter notandus, ubi Filius e creaturarum numero diserte eximitur, dum ἀγέννητος dicitur. At non dissimulandum in unico codice Anglicano secundo legi τὸν γεννητόν."

ob Ignatius geglaubt hat, daß Jesus Christus von Ewigkeit her existiert hat. Ignatius hat hiefür drei Termini. Er betont die vorzeitliche Existenz: ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη (M. 6, 1), die Überzeitlichkeit: τὸν ὑπὲρ καιρὸν[1] προσδόκα (Pol. 3, 2), und die Zeitlosigkeit Christi: προσδόκα τὸν ἄχρονον (Pol. 3, 2). Es sei im vorhinein bemerkt, daß mit den Worten πρὸ αἰώνων[2] nur die Präexistenz, nicht eigentlich die Ewigkeit Jesu Christi ausgesprochen ist. Deswegen darf man jedoch nicht meinen, Ignatius habe über diesen Ewigkeitscharakter nicht tief nachgedacht[3] oder fasse überhaupt die Präexistenz nicht im strikten Sinne als Ewigkeit[4]. Die stark philosophisch klingenden Termini ἄχρονος und ὑπὲρ καιρόν zeigen, wie der Bischof „unseren Gott Jesus Christus“ der Zeitlichkeit entrückt, ihn als erhaben über die Zeit sich vorstellt und seinen Lesern vor Augen führt.

Besonders der Ausdruck ἄχρονος verdient es, daß wir ihn einer eingehenderen Prüfung unterziehen. Auch dieser Terminus findet sich nicht in der Bibel und der Literatur der apostolischen Väter.

[1] Aug. Lelong, Les Pères ap. III, 100 bemerkt (mit Lightfoot): „Ne pas confondre καιρός = occasion, opportunité, avec χρόνος, le temps; ὑπὲρ καιρόν n'est pas ici synonyme d' ἄχρονον qui suit; il ne signifie pas que Dieu est au-dessus du temps, mais qu'il n'a pas, comme nous, besoin d'attendre les occasions favorables, qu'il est au-dessus des circonstances changeantes.“ Es ist sicherlich möglich, daß καιρός hier „Gelegenheit“ bedeutet; denn diesen Sinn hat καιρός wie überhaupt in der griechischen Literatur, so auch bei Ignatius; vgl. Röm. 2, 1: οὔτε γὰρ ἐγώ ποτε ἔξω καιρὸν τοιοῦτον θεοῦ ἐπιτυχεῖν· ebenso Pol. 3, 2: τοὺς καιροὺς καταμάνθανε. Daneben aber findet sich καιρός auch in der Bedeutung „Zeit“. Vgl. Eph. 11, 1: ἔσχατοι καιροί; Pol. 2, 3: ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε (die gegenwärtige Zeit braucht dich); auch Sm. 9, 1 (ἔτι καιρὸν ἔχομεν εἰς θεὸν μετανοεῖν) darf vielleicht hieher gerechnet werden, obwohl hier ebenso der Sinn untergelegt werden kann: Wir haben noch Gelegenheit, zu Gott zurückzukehren. Ganz besonders klar hat καιρὸς die Bedeutung „Zeit“ in M. 11, 1: ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου. — Erwähnt sei noch gegenüber Lelong, daß man Pol. 3, 2 wohl die Pluralform ὑπὲρ καιρούς erwarten müßte, wenn man den Sinn annehmen wollte: Gott bedarf keiner günstigen Gelegenheit, ist nicht auf die Wechselfälle des Zufalls angewiesen.

[2] Über die Bedeutung von αἰών (nicht = gnostische Äonen, sondern = die Zeit oder die Zeiten, die gegenwärtige Zeit oder die gegenwärtige Welt) vgl. Funk, Die Echtheit der ignatianischen Briefe, Tübingen 1883, 89 f.

[3] Vgl. v. d. Goltz, Ignatius 15: „Aber diese antike Art, das Ewige zu denken, ist so unreflektiert und einfach wie bei Paulus und fern von den späteren mythologisierenden Formen.“

[4] Loofs, Leitf. zum St. der Dogmengeschichte, [4]Halle 1906, 102: „Da der ἀγέννητος nicht als ‚ewig‘, sondern als ‚vor den Weltzeiten bei dem Vater‘ seiend gedacht ist“ etc.

a) Ἄχρονος ist zusammengesetzt aus dem α privativum und χρόνος, und drückt die Verneinung zeitlicher Dauer aus. Es wird, wie Klemens von Alexandrien[1] bemerkt, in einem doppelten Sinne gebraucht, entweder κατὰ στέρησιν oder κατὰ μείωσιν. Im ersteren Sinne bedeutet es die volle Beraubung oder Verneinung der Zeit; ἄχρονος, zeitlos, in diesem Sinne, ist das, was ohne Zeitdauer, ewig existiert. Ἄχρονος κατὰ μείωσιν bedeutet die Verringerung der Zeit; und in diesem — mehr uneigentlichen und seltenen — Sinne wird dasjenige zeitlos genannt, was nur ganz kurze Zeit existiert, dessen Dauer fast gar keine Zeit beansprucht[2]. Es ist klar, daß letztere Bedeutung nicht in Betracht kommen kann, wenn es sich darum handelt zu bestimmen, unter welchem Gesichtspunkt Jesus Christus ἄχρονος genannt wird.

b) Was bedeutet nun ἄχρονος κατὰ στέρησιν? — Bekanntlich haben die Arianer später mit Bezug auf den Logos einen Gegensatz konstruieren wollen zwischen ewig und zeitlos, indem sie sagten, Christus sei zwar ἄχρονος, sei geschaffen vor der Zeit, sei erhaben über die Zeit, existiere aber nicht von Ewigkeit her, sei nicht ἀΐδιος[3]. Indessen ist diese Auffassung von ἄχρονος nicht

[1] Strom. VIII. cap. IX, 28, 7 (Otto Stählin, Clemens Alexandrinus, 3. Bd. Leipzig 1909, 98): Τὸ συνεκτικὸν αἴτιον οὐ δεῖται χρόνου· τὸ γὰρ καυτήριον ἅμα τῷ κατὰ τῆς σαρκὸς ἐπερεισθῆναι τὴν ἀλγηδόνα παρέχει. τῶν προκαταρκτικῶν τὰ μὲν χρόνου δεῖται, ἄχρις ἂν γένηται τὸ ἀποτέλεσμα, τὰ δὲ οὐ δεῖται, ὡς ἡ πτῶσις τοῦ κατάγματος. μή τι οὖν οὐ κατὰ στέρησιν χρόνου ἄχρονα λέγεται ταῦτα, ἀλλὰ κατὰ μείωσιν, ὡς καὶ τὸ ἐξαίφνης, μηδὲ αὐτὸ χωρὶς χρόνου γενόμενον. — Migne, P. Gr. 9, 595[n1] bemerkt zu dieser Stelle bezüglich des ἄχρονος: „Duplici sensu hanc vocem accipit: 1. κατὰ στέρησιν: pro re quae tempore caret; cujusmodi est Deus, aeternus; 2. κατὰ μείωσιν: pro re quae exiguum tempus durat. Quo sensu χρόνος temporis moram notat. Hoc Hesychius vocat: Ἀχρονοτριβές, σύντομον, ταχύ· παρὰ τὸ μὴ τετρίφθαι ἐν χρόνῳ, ἢ χρόνον πολὺν διατρίψαι. Priori sensu idem exp. ἄχρονον, τὸ μὴ ἀρξάμενον ἐπὶ χρόνου."

[2] Plutarch, De placitis philosophorum lib. 5. (Moralia 908 C): ἐὰν γάρ τις τούτων τὴν ζωὴν καὶ τὸν βίον κληρώσηται, δυστυχεῖς καὶ ἀχρόνους σημαίνει. Gr. N. Bernardakis, Plut. Chaer. Moralia. Vol. V. Lipsiae [Teubner] 1893, 362. — Philo, De sacrificiis Abelis et Caini 13: ἀχρόνως καὶ ἀμελλητὶ στεφανῶσαι. — Vgl. Basilius, hom. I in Hexaem. 6; Migne, P. Gr. 29, 16 f.

[3] Vgl. Athanasius, De synodis c. 16. Migne, P. Gr. 26, 708 f. In dem Schreiben der Arianer an Alexander (μακαρίῳ πάπᾳ καὶ ἐπισκόπῳ ἡμῶν Ἀλεξάνδρῳ) heißt es: οἴδαμεν ἕνα θεὸν, μόνον ἀγέννητον, μόνον ἄϊδιον, μόνον ἄναρχον... Καὶ ὁ μὲν θεὸς, αἴτιος τῶν πάντων τυγχάνων, ἔστιν ἄναρχος μονώτατος. Ὁ δὲ Υἱὸς, ἀχρόνως γεννηθεὶς ὑπὸ τοῦ Πατρὸς, καὶ πρὸ αἰώνων κτισθεὶς καὶ θεμελιωθεὶς, οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι, ἀλλ' ἀχρόνως πρὸ πάντων γεννηθεὶς, μόνος ὑπὸ τοῦ Πατρὸς ὑπέστη. Οὐδὲ γάρ ἐστιν ἄϊδιος, ἢ συναΐδιος, ἢ συναγένητος τῷ Πατρί. οὐδὲ ἅμα τῷ Πατρὶ τὸ εἶναι ἔχει, ὥς τινες λέγουσι τὰ πρός τι, δύο ἀγεννήτους ἀρχὰς εἰσηγούμενοι.

die gewöhnliche, sondern eine künstlich erdachte, erfunden zu dem Zwecke, um verdächtige Lehrmeinungen in Formen und Ausdrücke zu kleiden, die möglichst wenig Anstoß erregen.

c) In den Lexiken[1] ist für ἄχρονος und ἀχρόνως (Adverb) immer die Bedeutung „ewig" angegeben, neben der für uns belanglosen Übersetzung „kurzdauernd".

d) Die Angaben der Lexika finden wir bestätigt, wenn wir einzelne Texte prüfen. Immer finden wir das Wort ἄχρονος[2] in einem Zusammenhange, der keinen Zweifel darüber läßt, daß ἄχρονος eine ewige Dauer im strikten Sinne ausdrückt. Und aus diesem Grunde ist es selbstverständlich, daß dieses Wort ein göttliches Prädikat ist, eine göttliche Eigenschaft bezeichnet. Es bringt die ewige, unveränderliche und unvergängliche Dauer als besonderes Charakteristikum Gottes gegenüber den geschaffenen und vergänglichen Dingen zum Ausdruck. Ἔστιν ὁ θεὸς, so führt Plutarch aus[3], ἔστιν ὁ θεὸς, χρὴ φάναι, καὶ ἔστι κατ' οὐδένα χρόνον ἀλλὰ

[1] Vgl. Θησαυρὸς τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. Thesaurus Graecae linquae ab Henrico Stephano constructus. Tertio ediderunt Carolus Benedictus Hase, Guilielmus Dindorfius et Ludovicus Dindorfius. Vol. I. Pars II. Parisiis 1865, 2770: expers temporis, nullo comprehensus tempore; qui ante omne tempus est nec ullo tempore esse coepit, i. e. aeternus, sempiternus. — Joannis Scapulae Lexicon Graeco-Latinum. Editio nova accurata. Londini 1820, 736: expers temporis, nullo comprehensus tempore, aeternus. — Gustavus Pinzger, Lexicon Graeco-Latinum et Latino-Graecum primum a Benjamine Hederico institutum. Pars I. Romae 1832, 164: expers temporis, aeternus. — M. Sengebusch, W. Pape's Griechisch-deutsches Handwörterbuch. 1. Bd. Braunschweig 1908, 420: ohne Zeit, ewig. — George Liddell and Robert Scott, A Greek-English Lexicon. Oxford 1901, 268: independent of time. — E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100), New-York 1900: of whom time is not predicated; not in time, from all eternity. — M. A. Bailly, Dictionnaire Grec-Français. Paris 1910, 337: sans durée déterminée, éternel; de toute éternité. — J. M. S. Baljon, Grieksch-Theologisch Woordenboek, hoofdzakelijk van de Oud-Christelijke Letterkunde. Utrecht 1895, 351 f.: Van wien de tijd voorspeld of gezegd is. — Erwin Preuschen, Vollständiges griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Gießen 1910, 194: Zeitlos v. Gott. — Μιχαὴλ Κωνσταντινίδης, Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. Ἐν Ἀθήναις 1910, 469: ὁ μὴ ἐν χρόνῳ ὤν, αἰώνιος.

[2] Von der Bedeutung „kurzdauernd, momentan, vorübergehend" können wir hier füglich absehen.

[3] De E apud Delphos. c. 20. (Moralia 393 A). Greg. N. Bernardakis, Plutarchi Chaeronensis Moralia Vol. III. Lipsiae [Teubner] 1891, 23. Unmittelbar vor dem zitierten Text ist zu lesen: εἰ δὲ ταὐτὰ τῷ μετροῦντι πέπονθεν ἡ μετρουμένη φύσις, οὐδὲν αὐτῆς μένον οὐδ' ὄν ἐστιν, ἀλλὰ γιγνόμενα πάντα καὶ φθειρόμενα

κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον καὶ οὗ πρότερον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ὕστερον οὐδὲ μέλλον οὐδὲ παρῳχημένον οὐδὲ πρεσβύτερον οὐδὲ νεώτερον. ἀλλ' εἷς ὢν ἐνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε, καὶ μόνον ἐστὶ τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὄν, οὐ γεγονὸς οὐδ' ἐσόμενον οὐδ' ἀρξάμενον οὐδὲ παυσόμενον. Auch bei Irenäus[1] sind die Begriffe interminabile, aeternum, infinitum, intemporale (τὸ ἀπέραντον καὶ αἰώνιον καὶ ἀόριστον καὶ ἄχρονον) ein Gegensatz zu numeri multorum annorum (ἀριθμοὶ πολυετεῖς), und aus dem Zusammenhang und der Darstellung geht hervor, daß es für falsch und irrtümlich gehalten wird zu meinen, durch eine Vermehrung der Zeitdauer werde die Ewigkeit nachgeahmt (existimantem in multitudine temporum imitari ejus interminatum).

e) Wie Gott von Ewigkeit her ist, so ist es nach der Anschauung der Kirchenväter auch der Logos. Klemens von Alexandrien[2] nennt ihn τὴν ἄχρονον ἀναρχον ἀρχήν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων, τὸν υἱόν. Basilius[3] erklärt, daß in dem Ausdrucke ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος das Wörtchen ἦν bedeute τὴν ἄχρονον αὐτοῦ καὶ προαιώνιον ὕπαρξιν. Auch Gregor von Nazianz[4] nennt den Logos ἄχρονος Υἱός.

f) Der erste, der dem Erlöser die Bezeichnung ἄχρονος beigelegt hat, ist Ignatius gewesen, der Märtyrerbischof von Antiochien. Es liegt kein historischer Anhaltspunkt vor[5], die viel spätere ganz singuläre Anschauung der Arianer bei Ignatius suchen und finden zu wollen. Aller Zweifel wird übrigens behoben, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Ignatius den Erlöser nicht bloß ἄχρονος, sondern auch ἀγέννητος genannt hat. Das haben die Arianer nie zugegeben, daß der Logos ἀγέννητος, ungeworden sei; daß er συναγέννητος τῷ Πατρί[6] sei, das haben sie stets geleugnet;

κατὰ τὴν πρὸς τὸν χρόνον συννέμησιν. ὅθεν οὐδ' ὅσιόν ἐστιν οὐδ' ἐπὶ τοῦ ὄντος λέγειν, ὡς ἦν ἢ ἔσται· ταῦτα γὰρ ἐγκλίσεις τινές εἰσι καὶ μεταβάσεις παὶ παραλλάξεις τοῦ μένειν ἐν τῷ εἶναι μὴ πεφυκότος.

[1] adv. Haer. I, 10. Wigan Harvey, S. Irenaei libri quinque adversus Haereses. Tom. I. Cantabrigiae 1857, 168.

[2] Strom. VII. cap. I. 2, 2. Otto Stählin, Clemens Alexandrinus 3. Bd. Leipzig 1909, 4.

[3] adv. Eunomium c. 17. Migne, P. Gr. 29, 608.

[4] Poëmata dogmatica. Migne, P. Gr. 37, 402.

[5] „Ea fuit huius viri Apostolici simplicitas, ut nequaquam putandus sit lusisse in voce temporis, ut postmodum luserunt subdoli Ariani." Guil. Jacobson, Patr. Apostol. Tom. II. Oxonii 1847, 471. Lightfoot (The apostolic Fathers. Part. II Vol. II[2]. London 1889, 343) gibt als Erklärung an: eternal, transcending the limits of time.

[6] Athan. de syn. c. 16. Migne 26, 709.

zwei ungewordene Prinzipien (δύο ἀγεννήτους ἀρχάς)[1] wollten sie nie annehmen. Ἀγέννητος und ἄχρονος zusammengenommen, sind zweifellos ein klarer Ausdruck der absoluten Ewigkeit und Anfangslosigkeit, obwohl noch einmal betont werden soll, daß ἄχρονος auch für sich allein vollständig genügt, um die Ewigkeit in striktem Sinne auszudrücken.

Damit dürfte der stringente Nachweis geliefert sein, daß Ignatius tatsächlich den Erlöser Jesus Christus als „ungewordenen ewigen Weltenschöpfer" bezeichnet hat. Und daß damit Christus als wahrer eigentlicher Gott im objektiven metaphysischen Sinne bezeichnet wird, bedarf keiner weiteren Erörterung mehr. Auffallend ist nur, daß man diese ignatianischen Termini bis jetzt gänzlich oder fast gänzlich mit Stillschweigen übergangen hat.

§ 23. Christus — Totenerwecker.

Mit unseren bisherigen Erörterungen könnten wir eigentlich schon zufrieden sein. Aber unsere Beweismomente sind noch nicht erschöpft.

Wie die Erschaffung der Welt eine ausschließlich göttliche Tat ist, so setzt auch die Erweckung eines Toten zum Leben eine absolut göttliche Allmacht voraus. Nur durch Gottes unbegrenzte Machtvollkommenheit kann ein vernichtetes Leben wieder hergestellt werden. Jesus Christus ist nun nach dem Glauben des Ignatius Totenerwecker. Denn im Briefe an die Magnesier schreibt er (9, 2): „Wie werden wir zu leben imstande sein getrennt von demjenigen, den auch die Propheten als Lehrer erwarteten, da sie im Geiste seine Schüler waren? Und deswegen hat er, den sie in ihrer Gerechtigkeit erwarteten, bei seiner Ankunft sie von den Toten auferweckt: καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν". „Wann diese Auferstehung jener Propheten stattfand, ist nicht gesagt; hingegen dürfte sich das hinzugefügte erläuternde παρών doch eben kaum anders auslegen lassen als von jenem Augenblick, wo Christus wirklich bei jenen Gerechten gegenwärtig war, d. h. bei seinem Aufenthalt in der Unterwelt."[2] Für unseren gegenwärtigen Zweck genügt es zu konstatieren, daß Ignatius die Überzeugung hatte, Christus habe die Propheten „von den Toten auferweckt".

[1] a. a. O.

[2] Karl Gschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Neutestamentliche Abhandlungen. 2. Bd. 3/5 Heft. Münster i. W. 1911, 223.

Noch wichtiger und interessanter ist eine andere Stelle, wo Ignatius berichtet, Jesus Christus habe sich selbst von den Toten auferweckt: ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν (Sm. 2). An sich möchte man diese Stelle nicht auffallend finden, da nach dem Zeugnis des vierten Evangeliums (2, 19) Jesus Christus selbst einst den Juden erklärt hatte: „Brechet diesen Tempel ab, und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten", wozu der Evangelist (2, 21f.) erklärend beifügt: „Er aber redete von dem Tempel seines Leibes. Als er nun von den Toten auferstanden war, erinnerten sich seine Jünger daran, daß er dies gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und der Rede, welche Jesus gesprochen hatte." Auch an einer anderen Stelle (Jh. 10, 18) hob Jesus hervor, daß er die Macht habe, sein Leben hinzugeben, aber ebenso die Macht, es wieder zu nehmen. Es ist klar, daß mit diesen Worten nichts anderes ausgedrückt ist, als was Ignatius gesagt hat: ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν. Und trotzdem überrascht der ignatianische Ausdruck, Jesus Christus habe sich selbst auferweckt, einigermaßen, da in der Hl. Schrift regelmäßig der Ausdruck sich findet, der Vater oder Gott habe Christus auferweckt[1]. Ignatius kennt diese biblische Ausdrucksweise ganz genau; denn sie kehrt auch bei ihm wieder[2], ja sogar im nämlichen Briefe an die Smyrnäer, einige Kapitel später[3]. Daraus muß man schließen, daß Ignatius mit vollem Bedacht geschrieben hat, Jesus Christus habe sich selbst auferweckt. Wollen wir nun aber aus diesen verschiedenen Äußerungen eine Konsequenz ziehen, dann kann es nur die sein, daß Ignatius tief durchdrungen ist von dem Worte des Erlösers: „Ich und der Vater sind eines" (Jh. 10, 30). Was der Vater tut, das tut auf gleiche Weise der Sohn. Jesus Christus ist ebenso Weltenschöpfer wie der Vater, Jesus Christus ist ebenso Totenerwecker wie der Vater. Und als Schlußfolgerung wird man hinzufügen dürfen und müssen: Jesus Christus ist ebenso Gott wie der Vater. Darum begreift es sich auch leicht, daß Ignatius wie von der δύναμις θεοῦ πατρός (M. 3, 1) und einer δύναμις πνεύματος (Sm. 13, 1), so auch von der δύναμις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Eph. 11, 2) spricht.

[1] Apg. 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30; P. Röm. 4, 24; 8, 11; 10, 9; 1 Kor. 6, 14; 15, 15; 2 Kor. 4, 14; Gal. 1, 1; Eph. 1, 20; Kol. 2, 12; 1 Thess. 1, 10; 1 Petr. 1, 21.

[2] Tr. 9, 2: ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

[3] Sm. 7, 1: τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ... ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.

§ 24. Allwissenheit Christi.

Wie die Allmacht, so ist auch die Allwissenheit ein ausschließlich göttliches Attribut. Und darum ist es wiederum tief bezeichnend und verstärkt unsere Beweismomente überaus, daß Ignatius, im nämlichen Kapitel, in welchem er Jesus Christus als Weltenschöpfer bezeichnet, von ihm auch sagt, nichts sei ihm verborgen, und sogar unsere Geheimnisse lägen offen vor ihm: οὐδὲν λανθάνει τὸν κύριον, ἀλλὰ καὶ τὰ κρυπτὰ ἡμῶν ἐγγὺς αὐτῷ ἐστιν (Eph. 15, 2; vgl. Eph. 20, 2). Jesus Christus ist demgemäß nicht bloß allmächtig, sondern auch allwissend, er ist ὁ καρδιογνώστης θεός (Apg. 15, 8; vgl. 1, 24).

§ 25. Christus — die vollkommene Treue.

Jesus Christus ist nach des Ignatius Glauben auch die vollkommene Treue: ἡ τελεία πίστις, Ἰησοῦς Χριστός (Sm. 10, 2) und die absolute Wahrhaftigkeit: τὸ ἀψευδὲς στόμα ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς (R. 8, 2). Darum schwört Ignatius bei Jesus Christus: μάρτυς δέ μοι, ἐν ᾧ δέδεμαι, ὅτι ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ ἔγνων (Phld. 7, 2). Derjenige, in dem Ignatius die Fesseln trägt, ist kein anderer als Jesus Christus[1]. — R. 8, 2 bittet er die Römer, sie möchten ihm Glauben schenken und beruft sich auf Jesus Christus als Zeugen seiner Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit: „Jesus Christus wird euch offenbaren, daß ich die Wahrheit sage, er der untrügliche Mund, in welchem der Vater wahrhaft gesprochen hat“. Nach biblischer Auffassung ist Gott Zeuge der innersten Gedanken des Menschen und des Herzens untrüglicher Erforscher (τῶν νεφρῶν αὐτοῦ μάρτυς ὁ θεὸς καὶ τῆς καρδίας αὐτοῦ ἐπίσκοπος ἀληθής, Sap. 1, 6; ἐγὼ εἰμὶ ὁ γνώστης καὶ μάρτυς, φησὶ κύριος, Jer. 29, 32) und darum ruft ihn auch der hl. Paulus oft zum Zeugen an, daß er die Wahrheit sage: R. 1, 9; 2 Kor. 1, 23; Philipp. 1, 8; 1 Thess. 2, 5. Wenn man dieses paulinische μάρτυς μού ἐστιν ὁ θεός dem ignatianischen μάρτυς μοι, ἐν ᾧ δέδεμαι (vgl. Eph. 1, 2; 11, 2, Tr. 1, 1; R. 1, 1; Phld. 5, 1) gegenüberhält, dann wird es unbestreitbar klar, daß Ignatius Christus hier eine ausschließlich göttliche Eigenschaft beilegt. Wie die Apokalypse Christus bezeichnet als den „getreuen Zeugen“ (ὁ μάρτυς ὁ πιστός 1, 5) und als „den getreuen und wahren Zeugen“ (ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός 3, 14), so nennt ihn Ignatius ἡ πίστις τελεία.

[1] Vgl. Eph. 3, 1; 11, 2; Tr. 1, 1; 12, 2; R. 1, 1; Phld. 5, 1.

§ 26. Die Gebete der Gläubigen.

Daß Jesus Christus nach dem Glauben des Ignatius wahrer Gott ist, können wir auch daraus erschließen, daß sich an ihn die Gebete der Gläubigen richten, und daß er Formalobjekt der drei theologischen Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ist.

Die Christgläubigen sollen nach der Mahnung des Ignatius zu Jesus Christus beten. Λιτανεύσατε τὸν Χριστὸν ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα διὰ τῶν ὀργάνων τούτων θεῷ θυσία εὑρεθῶ (R. 4, 2). Sm. 4, 1 werden die Gläubigen aufgefordert, für die im Glauben Irrenden um die Gnade der Bekehrung zu beten. Ignatius fügt nicht bei, an wen die Christen ihre Gebete richten sollen. Aber der Zusammenhang gibt darüber genügenden Aufschluß. „Ich warne euch im voraus", mahnt der Bischof, „vor den wilden Tieren in Menschengestalt. Diese sollt ihr nicht aufnehmen, ja wenn es möglich ist, sollt ihr nicht einmal mit ihnen verkehren. Nur beten sollt ihr für sie, ob sie nicht vielleicht doch noch zu besserer Einsicht kommen und Buße tun. Es ist das allerdings schwer; aber die Macht, diese Sinnesveränderung herbeizuführen, hat Jesus Christus, unser wahrhaftiges Leben."[1] — Also unmittelbar nach der Aufforderung zum Gebete sagt der Bischof, daß Jesus Christus als „unser wahrhaftiges Leben" die Macht habe, die Häretiker zur Umkehr zu bewegen. Man wird nun wohl schließen dürfen: Wenn Jesus Christus nach ignatianischer Auffassung derjenige ist, der die Bitte erfüllt, dann wird er auch derjenige sein, an den das Gebet gerichtet ist. Auch wegen des Inhaltes der Bitte ist vorliegende Stelle bedeutsam und ein Beweis für die Gottheit Christi. Dem Erlöser Jesus Christus wird die Fähigkeit zugeschrieben, auf den sündhaften, im Glauben irrenden Menschen einzuwirken und ihn zur Sinnesänderung, zur Reue und Buße zu bewegen. Wie denkt sich nun wohl Ignatius dieses Einwirken Christi auf die Seele des Irrenden? Es ist jedenfalls nicht gemeint das Beispiel des Erlösers, das er während seines Erdenwandels gegeben; es ist nicht gemeint die Verkündigung seiner die menschliche Seele wie ein zweischneidiges Schwert verwundenden Predigt; es ist vielmehr ein direktes Eingreifen, eine unmittelbare Ein-

[1] προφυλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων, οὓς οὐ μόνον δεῖ ὑμᾶς μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλ' εἰ δυνατὸν μηδὲ συναντᾶν, μόνον δὲ προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν, ἐάν πως μετανοήσωσιν, ὅπερ δύσκολον. τούτου δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰησοῦς Χριστος, τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν.

wirkung auf die Seelen der Häretiker gemeint. Das folgt mit nicht zu verkennender Deutlichkeit aus der Aufforderung des Ignatius, für die Irrenden zu beten, προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν. Christus hat sein Evangelium verkündigt und sein erhabenes Tugendbeispiel für alle Menschen aller Zeiten gegeben; darum braucht er nicht mehr gebeten zu werden. Nur darum können wir ihn bitten, daß seine Heilsverkündigung, wie er sie in Wort und Tat gegeben und wie sie uns durch seine Diener übermittelt wird, bei den einzelnen Menschen praktisch wirksam werde. Eine solche Bitte setzt aber die Überzeugung voraus, daß Jesus Christus direkt und unmittelbar auf Verstand und Willen einzuwirken vermöge. Dieses Herüberwirken Christi aus dem Jenseits in diese Welt, dieses Hineinwirken in die innersten Beziehungen des Menschenlebens ist zum mindesten etwas höchst Wunderbares, Eigenartiges und Geheimnisvolles. Man wird dieses Wirken sogar als göttliches bezeichnen müssen, ebenso wie die Sündenvergebung. Man wird nicht geltend machen können, daß Jesus nach ignatianischer Auffassung etwa „nur der vermittelnde Hohepriester ist, der die Gebete vor Gott bringt."[1] Daß dem Märtyrerbischof die mittlerische Tätigkeit Christi beim Schreiben der in Frage stehenden Worte vor Augen geschwebt habe, dafür bietet der Text wenigstens keinen Anhaltspunkt. Nicht davon spricht Ignatius, daß der Vater durch Vermittlung Christi auf die Häretiker einwirken solle, sondern davon spricht der Text, daß Christus die Gewalt hat, die Herzen der Menschen zu lenken: τούτου δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰησοῦς Χριστός.

Noch klarer und bestimmter als Sm. 4, 1 spricht sich Eph. 20, 1 darüber aus, daß wir zu Jesus Christus beten sollen, damit er unsere Lebensschicksale in gnädiger Weise lenke und zu einem guten Ende führe. „Wenn mich Jesus Christus auf euer Gebet hin würdigt und es sein Wille ist, so werde ich in einer zweiten Abhandlung, die ich euch zu schreiben gedenke, fortfahren, euch darzulegen, was ich begonnen habe." — Die Stelle ist so präzis, daß sie einer weiteren Erörterung nicht bedarf.

Wir haben schon bemerkt, daß von gegnerischer Seite behauptet worden ist, in den Ignatianen fehle jede Erwähnung eines Gebetsverkehrs mit Christus. Man hat diesen Umstand besonders benützen wollen zum Beweise, daß Ignatius den Sohn Gottes in einem anderen Sinne als Gott bezeichne, wie den Vater. Da nun tatsächlich bei Ignatius dieser Mangel sich nicht findet, darf

[1] Vgl. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, 133.

man umgekehrt schließen: Weil Ignatius will, daß die Gebete der Gläubigen sich auch an Jesus Christus richten sollen, wie an den Vater, deshalb muß er der Überzeugung gewesen sein, daß Jesus Christus in derselben Weise Gott ist wie der Vater.

§ 27. Christus — Formalobjekt der göttlichen Tugenden.

Die nämliche Schlußfolgerung dürfen wir auch aus der Tatsache ziehen, daß Ignatius unseren Erlöser Jesus Christus als Formalobjekt der drei göttlichen Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe bezeichnet. Zwei Stellen, nämlich Eph. 14 und Phld. 11, 2 mögen genügen, um die Wahrheit unserer Behauptung zu beweisen.

Im 13. Kapitel des Epheserbriefes ermahnt Ignatius die Christen eindringlichst zur fleißigen und gewissenhaften Teilnahme am gemeinsamen Gottesdienste, besonders der Eucharistiefeier; denn dadurch werde die Macht Satans gebrochen und sein verderblicher Einfluß vernichtet; nichts sei besser als der Friede. Und dann fährt Ignatius im 14. Kapitel fort: „Von all dem entgeht euch nichts, wenn ihr vollkommen den Glauben und die Liebe an Jesus Christus habt, welche Anfang und Ende des Lebens sind. Anfang nämlich ist der Glaube, Ende aber die Liebe. Die beiden aber, in Einheit verbunden, sind Gott, alles übrige aber ist nur das Gefolge der Rechtschaffenheit. Niemand, der den Glauben bekennt, sündigt, und niemand, der die Liebe besitzt, haßt. Den Baum erkennt man an seiner Frucht; so werden auch diejenigen, die sich als Christen bekennen, an dem, was sie tun, erkannt."[1]

Daß es sich an unserer Stelle tatsächlich um die göttlichen Tugenden des Glaubens und der Liebe handelt, geht deutlich daraus hervor, daß Ignatius sagt, Glaube und Liebe in Einheit verbunden seien Gott, τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεός ἐστιν, womit nichts anderes gesagt sein kann, als was Petrus in die Worte kleidete: θείας κοινωνοὶ φύσεως (2 Petr. 1, 4). Nach ignatianischer Auffassung ist also der Glaube an Jesus Christus und die Liebe zu ihm identisch mit dem Besitze Gottes, mit der

[1] Ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς, ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη. τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεός ἐστιν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν. οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ. Φανερὸν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ· οὕτως οἱ ἐπαγγελλόμενοι Χριστοῦ εἶναι δι' ὧν πράσσουσιν ὀφθήσονται.

Teilnahme an der göttlichen Natur. Die Frucht dieses Glaubens und dieser Liebe ist das „Leben“ (ζωή)[1], die „Rechtschaffenheit“ (καλοκἀγαθία) oder, wie Ignatius Eph. 1, 1 sich ausdrückt, die „gerechte Natur“ (φύσις δικαία). — Erwähnen möchten wir noch die Präposition εἰς: ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην. Wenn man auch dieser Präposition nicht gerade ausschlaggebende Bedeutung beizulegen braucht[2], so verdient sie doch gerade an unserer Stelle wegen des τελείως besondere Beachtung. Ganz und gar, vollkommen, soll unser Geist und unser Gemüt, Herz und Verstand auf Jesus Christus gerichtet, ihm geweiht sein im Glauben und in der Liebe. Unser ganzes Denken und Wollen soll gerichtet sein hin zu Jesus Christus.

Was Ignatius mit dem τελείως gemeint hat, sagt er näherhin an der Stelle, wo er Christus als Gegenstand der christlichen Hoffnung bezeichnet, nämlich Phld. 11, 2. Dort heißt es: „Es wird sie ehren der Herr Jesus Christus, auf den sie hoffen im Fleische, in der Seele, im Geiste, im Glauben, in der Liebe und in der Eintracht. Lebet wohl in Christus Jesus, unserer gemeinsamen Hoffnung!“[3] Wieder haben wir die Präposition εἰς: Ἰησοῦς Χριστὸς, εἰς ὃν ἐλπίζουσιν. Immer ist der Gedanke des Ignatius: Hin zu Jesus Christus. Jesus Christus ist das Ziel unseres Glaubens, unserer Hoffnung, unserer Liebe. — Betrachten wir an der Stelle Phld. 11, 2 die Häufung der Substantive und ersetzen wir damit in Eph. 14, 1 das τελείως, so werden wir lebhaft erinnert an das Wort Christi, daß wir Gott lieben sollen aus unserem ganzen Herzen, aus unserer ganzen Seele, aus unserem ganzen Gemüte und aus allen unseren Kräften (Mk. 12, 30). Wiederum

[1] Von der Goltz (Ignatius 6) hat es dem „katholischen Professor Nirschl“ sehr übel genommen, daß er in den ignatianischen Briefen „sogar die ganze tridentinische Lehre von Buße und Rechtfertigung“ hat finden wollen. Wir brauchen hier nicht näher auf die Sache einzugehen. Erwähnt sei nur, daß der ignatianische Ausdruck, der Glaube sei der „Anfang des Lebens“, eine beachtenswerte sprachliche Formulierung bildet für den Gedanken des Konzils von Trient, quia fides est humanae salutis initium (Sess. VI. cap. 8).

[2] Es finden sich noch die Ausdrücke: ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμόν M. 10, 3; ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε Tr. 2, 1; ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν Sm. 6, 1.

[3] Τιμήσει αὐτοὺς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἰς ὃν ἐλπίζουσιν σαρκί, ψυχῇ, πνεύματι, πίστει, ἀγάπῃ, ὁμονοίᾳ. ἔρρωσθε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῇ κοινῇ ἐλπίδι ἡμῶν. Über den Ausdruck „Christus, unsere gemeinsame Hoffnung“ vgl. Joseph Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms. Freiburg 1903, 186.

muß man sagen, die ignatianische Ausdrucksweise ist unverständlich, nicht bloß ungenau und hyperbolisch, sondern geradezu unrichtig, wenn er Jesus Christus nicht für Gott im objektiven Sinne gehalten hat.

§ 28. Die Geistigkeit Christi.

Bisher haben wir aus den Ignatiusbriefen solche Attribute Christi angeführt, die sicher beweisen, daß Jesus Christus wahrer und eigentlicher Gott ist. Nun möchten wir noch eine Eigenschaft Christi anführen, die zwar für sich allein zum Erweise der objektiven Gottheit Christi nicht hinreichen würde, die aber eine notwendige Ergänzung zu dem bisher Gesagten bildet. Wir meinen die Geistigkeit Christi.

„Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten", so hat Jesus Christus selbst der Samariterin am Jakobsbrunnen erklärt (Jh. 4, 24): Πνεῦμα ὁ θεός. Wenn deswegen Jesus Christus nach dem Glauben des Ignatius Gott ist, dann muß er auch Geist sein. Das ist denn auch der Fall. Die letzten Worte des Magnesierbriefes lauten: „Lebet wohl in Einheit mit Gott, besitzend den untrennbaren Geist, welcher ist Jesus Christus: κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός" (M. 15). Die „Geistigkeit" ist nicht ein ausschließlich göttliches Prädikat: auch die Engel sind Geister, auch die Menschen haben eine geistige Seele. Indessen ist die Geistigkeit doch in ganz vorzüglichem Maße ein göttliches Attribut. Das legt auch der Sprachgebrauch des Ignatius nahe.

In der Stelle Eph. 7, 2 lesen wir: Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος. Wenn wir diese Stelle für sich allein betrachten, dann drängt sich mit unabweislicher Notwendigkeit die Konsequenz nahe, daß σαρκικός und πνευματικός eine ebenso scharfe Antithese bilden wie γεννητός und ἀγέννητος, σάρξ (ἄνθρωπος) und θεός, θάνατος und ζωὴ ἀληθινή, Μαρία und θεός, παθητός und ἀπαθής.

Freilich wenn man den sonstigen Sprachgebrauch des Ignatius betrachtet, dann möchte es auf den ersten Blick scheinen, als ob σάρξ und πνεῦμα, σαρκικός und πνευματικός nicht einen Gegensatz zwischen göttlich und menschlich, sondern die Gesamtheit der menschlichen Natur zum Ausdruck bringen wollen: Fleisch und Geist = Leib und Seele[1]. Man vergleiche folgende Stellen:

[1] „Substantia humana tota". Funk, Anm. zu Eph. 10, 3. Vgl. R. Reitzenstein in: Göttingische gelehrte Anzeigen. 173. Jahrg. (1911, 9) S. 540: „Nach

Μένητε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς (Eph. 10, 3); ἵνα ἕνωσις ᾖ σαρκική τε καὶ πνευματική (M. 13, 2); πίστει καὶ ἀγάπῃ σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ (Sm. 13, 2); διὰ τοῦτο σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικός (Pol. 2, 2; Mahnung an Polykarp); ἐν πάσῃ ἐπιμελείᾳ σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ (Pol. 1, 2). Hieher gehören auch folgende Ausdrücke: κατευοδωθῆτε σαρκὶ καὶ πνεύματι (M. 13, 1); εἰρηνευούσῃ ἐν σαρκὶ καὶ πνεύματι (Tr. iscr.); κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἡνωμένοις (R. iscr.); ἀρκεῖσθαι σαρκὶ καὶ πνεύματι (Pol. 5, 1); με ἀνέπαυσαν σαρκί τε καὶ πνεύματι (Tr. 12, 1). Die Bedeutung von menschlichem Geist ist auch zu konstatieren: Sm. iscr.: ἐν ἀμώμῳ πνεύματι καὶ λόγῳ θεοῦ πλεῖστα χαίρειν. Phld. 11, 2: εἰς ὃν ἐλπίζουσιν σαρκὶ, ψυχῇ, πνεύματι, πίστει, ἀγάπῃ, ὁμονοίᾳ. Pol. 1, 3: γρηγόρει ἀκοίμητον πνεῦμα κεκτημένος. Vgl. τὸ ἐμὸν πνεῦμα (Eph. 18, 1; Tr. 13, 3; R. 9, 3), τὸ πνεῦμά μου (Sm. 10, 2).

Daneben hat aber πνεῦμα und πνευματικός eine Bedeutung, die in dem bisherigen Rahmen nicht mehr gut unterzubringen ist; πνευματικός erscheint da nicht als Attribut der menschlichen Natur, sondern als etwas, was die menschliche Natur übersteigt und überragt, was einer höheren, übermenschlichen, überirdischen und übersinnlichen, einer geistigen Ordnung angehört, was zu Gott in ganz besonderer Beziehung steht. Hier wird also πνευματικός nicht Gegensatz zu σαρκικός im engeren Sinne (Fleisch = Leib), sondern Gegensatz zu σαρκικός im weiteren Sinne (Fleisch = Mensch). Vgl. Eph. 5, 1: συνήθειαν . . . οὐκ ἀνθρωπίνην οὖσαν ἀλλὰ πνευματικήν. Phld, 7, 1: Εἰ γὰρ καὶ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται ἀπὸ θεοῦ ὄν. Οἶδεν γὰρ, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει. Phld. 7, 2: ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ ἔγνων. τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν λέγον τάδε. Sm. 13, 1: ἔρρωσθέ μοι ἐν δυνάμει πνεύματος. Diejenigen, denen dieses πνεῦμα innewohnt, die zu diesem πνεῦμα in besonderer Beziehung stehen, werden πνευματικοί in einem höheren Sinne genannt. Eph. 8, 2: οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύνανται οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά[1]. — Offenbar handelt es sich bei dieser Bedeutung nicht um ein menschliches, sondern um ein höheres, irgendwie gött-

---

dieser Anschauung . . . sind σάρξ und πνεῦμα nicht Gegensätze, sondern ergeben, sich notwendig ergänzend, erst in ihrer Verbindung die Person, den wirklich lebendigen und vollständigen Menschen."

[1] Verwandt damit ist die Bedeutung von πνευματικός in Eph. 11, 2: τὰ δεσμά, τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας. M. 13, 1: πνευματικοῦ στεφάνου τοῦ πρεσβυτερίου. Vgl. auch M. 9, 2: μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι.

liches πνεῦμα. Aus den angeführten Stellen geht das mehr als zur Genüge hervor. Ἀνθρώπινος und πνευματικός sind darnach Gegensätze. Τὸ πνεῦμα unterscheidet sich von der menschlichen Natur, weil es ist ἀπὸ θεοῦ ὄν.

Wer ist nun unter diesem göttlichen πνεῦμα zu verstehen? Ignatius redet von einem persönlichen πνεῦμα ἅγιον, das er in der triadischen Formel neben dem Vater und dem Sohne als eigene, von diesem unterschiedene Person anführt. M. 13, 1: ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι. 13, 2: τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι. Eph. 18, 2: ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου. Eph. 9, 1: σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.

Indes scheint es fast, als ob dort, wo nicht ausdrücklich τὸ πνεῦμα ἅγιον genannt wird oder der Zusammenhang dies leicht erkennen läßt, unter πνεῦμα nicht der „Heilige Geist", sondern Jesus Christus zu verstehen ist. Wie in Eph. 5, 1 als Gegensatz von ἀνθρώπινος angegeben wird πνευματικός, so wird Tr. 2, 1 als Antithese zu κατὰ ἄνθρωπον ζῶντες gewählt κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν. Und an der schon zitierten Stelle Eph. 8, 2 fährt Ignatius fort: ἃ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστιν· ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε. Übrigens sagt Ignatius ausdrücklich, daß Christus nicht bloß πνεῦμα hat, sondern auch πνεῦμα ist: M. 15: κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt auch das πνευματικός Eph. 7, 2 — was übrigens auch die sonstigen Antithesen nahelegen — eine besondere Färbung und markante Bedeutung. Jesus Christus ist ein Geistwesen und als πνεῦμα war er vor der Weltschöpfung beim Vater (πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν M. 6, 1). Bevor er σαρκικός wurde, bevor er „im Fleische" (ἐν σαρκί Eph. 7, 2) auf Erden erschien, bevor er in „Menschengestalt" (ἀνθρωπίνως Eph. 19, 3) umherwandelte, war er „Geist"[1]. Unter diesem πνεῦμα ist also nicht der „menschliche" Geist gemeint, sondern — da Ignatius so oft von Christus das Wort θεός gebraucht, dürfen wir das sagen — der „göttliche" Geist Jesu Christi[2]. Darnach

[1] Darum bezeichnet Harnack Ignatius als Vertreter der „pneumatischen Christologie" (Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴ 212¹).

[2] „Mit πνεῦμα ist die unkörperliche, rein geistige Natur des göttlichen Wesens bezeichnet." Jos. Nirschl, Die Theologie des heiligen Ignatius. Mainz 1880, 5⁴. „The antithesis of σαρκικός and πνευματικός is intended to express the human and the Divine nature of Christ respectively". Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part. II. Vol. II. 48. Vgl. 2 Klem. 9, 5: Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ. Tertullian (adv. Marc. III, 16): „Quis enim loquebatur, nisi spiritus creatoris, qui est Christus?" (Aem. Kroymann, Ter-

sind auch zu beurteilen die Stellen: M. 1, 2: ἐν αἷς ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Sm. 3, 2: κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι. Sm. 3, 3: συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί. Übrigens ist bei Christus πνεῦμα auch aus dem Grunde anders zu verstehen als bei den Menschen, weil auch der Ausdruck σαρκικός oder κατὰ σάρκα (vgl. besonders M. 13, 2) bei Jesus eine andere Bedeutung hat, als bei den Menschen[1]. — Nur an einer einzigen Stelle dürfte mit Bezug auf Christus πνευματικός vom „menschlichen" Geiste zu verstehen sein: Sm. 12, 2: πάθειτε καὶ ἀναστάσει σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ.

Im Anschluß an die „Geistigkeit" Christi sei noch erwähnt, daß Ignatius Jesus Christus darstellt auch als den in sich Unsichtbaren[2], der nur unsertwegen sichtbar geworden ist: τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν (Pol. 3, 2), als den Unbetastbaren: τὸν ἀψηλάφητον (a. a. O.) und als den Leidenslosen, der wiederum nur unsertwegen leidensfähig geworden ist: τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν (a. a. O).

Wenn wir nun einen Blick zurückwerfen auf unsere bisherigen Untersuchungen über die Anschauung des Ignatius von der Gottheit Christi, dann können wir sagen: An all den angeführten Stellen ist nicht ausschließlich oder auch nur hauptsächlich von „Heilswirkungen" die Rede. Wenn wir die vorliegenden Texte des Ignatius nicht als leere Worte betrachten, sondern als Ausdruck

tulliani opera. Corp. script. eccl. lat. Vol. 47. Vindobonae — Lipsiae 1906, 403). Adv. Prax. c. 27: „Ex his Jesus consistit, ex carne homo, ex spiritu Deus." (Kroymann a. a. O. 282). Auch Gregor von Nazianz hat den Gegensatz σῶμα — πνεῦμα im Sinne von σάρξ — θεότης: παθητὸν σαρκὶ, ἀπαθῆ θεότητι, περιγραπτὸν σώματι, ἀπερίγραπτον πνεύματι. Ep. 101. Migne, P. Gr. 37, 177. — Auch R. Reitzenstein (Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig und Berlin 1910, 137) erwähnt den „Gebrauch von πνεῦμα als Gottesbezeichnung, zunächst bei unbestimmten und kleineren Gottheiten (wie πνεῦμα δαιμόνιον) oder in Verbindungen wie δαίμων ἢ πνεῦμα, sodann in der Anrede auch bestimmter: Pap. Lugd. V, Dieterich, Jahrb. Supplem. XVI, S. 803 Z. 34: εὐχαριστῶ σοι, ὅτι μοι (ἐφάνη) τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ μονογενές, τὸ ζῶν" etc. — Vgl. noch Aimé Puech, Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère. Paris 1912, 312—339: La notion de πνεῦμα chez les Apologistes du IIe siècle. — Alfred Leonhard Feder S. J., Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes. Freiburg 1906, 120.

[1] Vgl. auch die späteren Ausführungen über den angeblichen Subordinatianismus bei Ignatius.

[2] Ἀόρατος ist zwar nicht ausschließlich, aber doch vorzüglich ein göttliches Prädikat. Besonders auffallend ist dieses Attribut in den Doxologien 1 Tim. 1, 17; 2 Klem. 20, 5.

seiner tiefinnersten Überzeugung, als das treue Echo seines unerschütterlichen Glaubens, dann werden wir erklären müssen: Wenn Ignatius unseren Herrn und Heiland Jesus Christus nicht für Gott im eminenten, wahren und eigentlichen Sinne gehalten hat, dann ist seine Sprachweise unverständlich, dann sind seine Worte nur leerer Schall, dann ist er selbst nicht λόγος θεοῦ, sondern nur φωνή (vgl. R. 2, 1). Die vorzeitliche Existenz, die Überzeitlichkeit und Zeitlosigkeit, die Geistigkeit (πνευματικός) und Unsichtbarkeit, die Leidensunfähigkeit und Unbetastbarkeit, die Allmacht und Allwissenheit, die absolute Wahrhaftigkeit und Treue[1], das sind in der Tat Eigenschaften, die als Attribute und Vollkommenheiten des göttlichen Wesens gelten. Und so zeigt sich klar, daß Ignatius Christus für Gott auch im wahren und eigentlichsten, im objektiven Sinne gehalten hat.

Übrigens hätte Ignatius auch da, wo „die Beziehung auf sein oder seiner Gemeinde religiöses Empfinden im Vordergrund steht", nicht „den einen Gott und den Menschen, der sein λόγος, στόμα, γνώμη ist, unmittelbar so zusammenschauen" dürfen, daß ihm „scheinbar jede Unterscheidung verloren geht"[2], wenn diesem religiösen subjektiven Verhältnis nicht etwas Objektives entsprochen, wenn es nicht ein fundamentum in re gehabt hätte. Die Beziehung, welche zwischen Christus und dem Menschengeschlecht besteht, ist in dieser Innigkeit, wie sie Ignatius dargestellt hat, nicht denkbar, wenn Christus nicht wahrer und eigentlicher Gott ist. Das Wirken Christi einst auf Erden, die Erlösung, durch die uns Christus τὸ ἀληθινὸν ζῆν[3] gebracht hat, ist für Ignatius ein ebenso großes Wunder und Werk göttlicher Allmacht, wie die Schöpfung; das Wirken, das geheimnisvolle Schaffen, das Jesus Christus jetzt vom Himmel aus entfaltet, und das wunderbare Wirken und Fortleben Christi in der Kirche[4], in der Eucharistie[5],

[1] Vgl. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius, S. 7.

[2] v. d. Goltz 26.

[3] Vgl. Eph. 1, 1; 3, 2; 7, 2; 11, 1; 14, 1; 17, 1; 18, 1; 19, 3; 20, 2; M. 1, 2; 5, 2; 9, 1 u. 2; Tr. 9, 1; 2, 1; Sm. 4, 1; Pol. 2, 3. Betreffs der häufigen Infinitivform ζῆν vgl. J. H. Moulton, Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments. Heidelberg 1911, 342.

[4] Vgl. Martin Grabmann, die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903, 249.

[5] Es mag hier genügen, betreffs der tiefen Auffassung des hl. Ignatius von der Eucharistie zu verweisen auf: Johannes Hehn, Die Einsetzung des

im großartigen Bau der kirchlichen Organisation, der Hierarchie, endlich die tausendfachen Beziehungen Christi zur einzelnen Menschenseele sind nach den meisterhaften Darlegungen des Ignatius mindestens ebenso tief und geheimnisvoll und großartig, ebenso göttlich wie das Wirken Gottes in der Natur.

§ 29. Die Mystik des Ignatius.

Zart und minniglich denkt sich Ignatius das Verhältnis der einzelnen Christenseele zu ihrem Erlöser[1]. Ignatius ist Mystiker.

August Kestner[2] hat allerdings in bezug auf die ignatianischen Briefe geschrieben: „Man erwartet in diesen letzten Worten des christlichen Lehrers tiefe religiöse Betrachtungen oder herzliche Ergießungen eines frommen Gemüts zu lesen; und wie sehr findet man sich getäuscht! Anfang und Ende dieser Briefe füllt der Zuruf an die Laiker: Unterwerft euch den Aufsehern,

hl. Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi, Würzburg 1900, 180—183; Adolf Struckmann, Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit, Wien 1905, 20—46; Arthur Stahl, Patristische Untersuchungen, Leipzig 1901, 134—189. Die Wirkungen der Eucharistie insbesondere schildert Ignatius in einer Weise, daß sie kaum verständlich ist, wenn er den Spender dieses eucharistischen Brotes nicht als Gott aufgefaßt hat. „Heilmittel der Unsterblichkeit, das Gegengift, damit wir nicht sterben, sondern immerfort leben in Jesus Christus“ (Eph. 20, 2), das sind inhaltsschwere Worte, um so wichtiger und beachtenswerter, als die Ausdrücke φάρμακον ἀθανασίας und ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν der medizinischen Sprache entnommen sind. Ignatius will demnach mit Emphase betonen, daß das eucharistische Brot wahrhaftig und zwar in einem ganz eminenten überragenden Sinne das zu bieten vermöge, was irdische Medikamente in großsprecherischen Worten zwar anpreisen, aber nicht geben können: Die Unsterblichkeit. Jesus Christus ist wirklich ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας (2 Klem. 20, 5), der wahre Führer zur Unsterblichkeit. — Daß Ignatius wirklich „ein guter Zeuge für die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie ist“ (Gerhard Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. ²Freiburg 1910, 3) brauchen wir hier nicht zu beweisen. Vgl. auch Joh. P. Bock, S. J., Die Brotbitte des Vaterunsers. Paderborn 1911, 10; 225. Erwähnt mag nur werden, daß v. d. Goltz in seinem Werke: Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, 223² bemerkt, die Ausführungen von Loofs (P. R E³ p. 40) hätten ihn überzeugt, daß Ignatius es mit der ἕνωσις σαρκική buchstäblicher gemeint habe, als seine Ausführungen (Ign. v. Ant. als Christ und Theologe 71—79) dies darstellten.

[1] Wie der Ausdruck ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου (Pol. 5, 2) nahelegt, denkt sich Ignatius das Verhältnis der keuschen Seele zu Christus wie das Verhältnis der Braut zum Bräutigam. Vgl. Loofs, Dogmengeschichte⁴, 228; H. Lesêtre, La Sainte Église au siècle des Apôtres. Paris 1896, 611.

[2] Die Agape oder der geheime Weltbund der Christen. Jena 1819, 126.

den Diakonen und Presbytern, und leistet ihnen unverbrüchlichen Gehorsam.“ — Ein derartiges Urteil ist völlig unverständlich. Jedes Kapitel sämtlicher Briefe liefert einen stringenten Gegenbeweis; besonders die herrlichen mystischen Ergüsse des Römerbriefes. „Gebunden in Christus Jesus hoffe ich, euch begrüßen zu können, wenn es Gottes Wille ist, ans Ziel zu gelangen. Denn der Anfang ist gut eingeleitet, wenn anders ich die Gnade erlange, ungehindert meines Loses teilhaftig zu werden. Ich fürchte nämlich von eurer Liebe, gerade sie möchte mich beeinträchtigen. Denn euch ist es leicht zu tun, was ihr wollt; aber für mich ist es schwer zu Gott zu gelangen, falls ihr meiner schonet (c. 1). Ich will nämlich nicht, daß ihr nach Menschengunst strebt, sondern daß ihr euch bemüht, Gott zu gefallen, wie ihr ihm auch in der Tat wohlgefällig seid; denn nie werde ich wieder eine solche Gelegenheit haben, zu Gott zu gelangen, und ihr könnt unter kein besseres Werk eure Namen schreiben, als wenn ihr schweiget. Denn schweiget ihr von mir, so werde ich ein Wort Gottes sein, wenn ihr aber mein Fleisch liebet, so werde ich wieder ein leerer Schall sein. Gewähret mir nicht mehr, als daß ich Gott zum Opfer geweiht werde, solange noch der Altar bereit ist, damit ihr in Liebe zu einem Chore vereinigt dem Vater in Christus Jesus lobsinget, daß Gott sich gewürdigt hat, als derjenige erfunden zu werden, welcher den Bischof von Syrien aus dem Aufgang nach dem Niedergang berief. Schön ist es, unterzugehen von der Welt weg zu Gott, damit ich zu ihm hinaufgehe (c. 2) ... Für mich bittet nur um Kraft, damit ich nicht bloß rede, sondern auch wolle; daß ich nicht nur Christ heiße, sondern auch als solcher erfunden werde (c. 3) ... Ich schreibe allen Kirchen und präge es allen ein, daß ich gerne sterbe, wenn nicht ihr etwa es hindert. Ich bitte euch also, mir kein unzeitiges Wohlwollen zu erzeigen. Eine Beute wilder Tiere laßt mich werden, wodurch es mir möglich ist, zu Gott zu gelangen. Weizen Gottes bin ich und durch die Zähne der Tiere werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde. Lieber locket die Bestien, daß sie mir zum Grabe werden und von meinem Körper nichts übrig lassen, damit ich niemand mehr lästig falle, wenn ich entschlafen bin. Dann werde ich wahrhaft Christi Schüler sein, wenn die Welt auch meinen Leib nicht mehr sieht. Betet zu Christus für mich, daß ich durch diese Werkzeuge als Opfer für Gott erfunden werde. Ich kann euch freilich nicht Befehle geben wie Petrus und Paulus. Sie

waren Apostel, ich bin ein Verurteilter; sie waren Freie, ich bin bis jetzt Sklave; doch wenn ich leide, werde ich ein Freigelassener Jesu sein und auferstehen als Freier in ihm. Jetzt, in Banden, lerne ich, nichts Irdisches oder Eitles zu begehren (c. 4) ... Verzeiht mir, was mir nützt, weiß ich. Jetzt fange ich an, Jünger zu sein. Nichts Sichtbares und Unsichtbares beneide mich, damit ich zu Jesus Christus gelange. Feuer, Kreuz, Haufen wilder Tiere, Zerschneidungen, Zerteilungen, Zerstreuung der Gebeine, Zerhauung der Glieder, Zermalmungen des ganzen Körpers, des Teufels böse Plagen mögen über mich kommen, nur daß ich zu Jesus Christus gelange (c. 5). Nichts werden der Welt Grenzmarken mir nützen, nichts die Königreiche dieser Zeit. Besser ist es für mich, zu sterben zu Christus Jesus hin, als zu herrschen über die Grenzen der Erde. Ihn suche ich, der für uns gestorben, nach ihm verlange ich, der für uns auferstanden ist. Die Geburt aber steht mir noch bevor. Verzeiht mir Brüder! Hindert mich nicht zu leben; verlanget nicht, daß ich sterbe; versuchet nicht, denjenigen, welcher Gottes zu sein verlangt, der Welt zu schenken und durch die irdische Hülle zu betören. Reines Licht lasset mich schöpfen! Dort angelangt, werde ich Mensch sein. Gestattet mir, ein Nachfolger des Leidens meines Gottes zu sein. Wer ihn in seinem Herzen hat, soll erwägen, was ich will, und soll Mitleid mit mir haben und verstehen, was mich drückt (c. 6) ... Selbst wenn ich bei meiner persönlichen Anwesenheit euch (um Anderes) bitten sollte, gehorchet mir nicht; gehorchet vielmehr dem, was ich euch jetzt schreibe. Lebend schreibe ich euch voll Liebe zum Sterben. Meine Liebe ist gekreuzigt, und nicht ist in mir Feuer, das nach Irdischem verlangt. Lebendiges und redendes Wasser ist in mir, das mir innerlich zuruft: Komm zum Vater! Ich habe keine Freude an vergänglicher Nahrung, auch nicht an den Genüssen dieses Lebens. Ich will Gottes Brot, welches ist das Fleisch Jesu Christi, der aus dem Samen Davids entsprossen ist, und als Trank will ich sein Blut, welches ist unvergängliche Liebe" (c. 7).

Eine edle erhabene Sprache! Das sind in der Tat „Herztöne des christlichen Empfindens, die nie verstummen werden"[1]; „die Erhabenheit der Gesinnung, die Innigkeit des Glaubens, die Zartheit und Gewalt der Liebe macht einen hinreißenden Eindruck."[2]

[1] Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. I[2]. Leipzig 1908, 91.

[2] Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. I. Freiburg i. Br. 1902, 124.

„Es lodert in diesen Briefen noch die mächtige und dabei doch züchtig verschämte Flamme der ersten Liebe zu dem Erlöser.“[1] „Es arbeitet in der Brust des Mannes, der diese Briefe geschrieben, eine Glut inniger, ganz eigentlich persönlicher Liebe zu dem Erlöser. Dankbarkeit und entzücktes Wohlgefallen an seiner geistigen und sittlichen Schönheit durchdringen sich in ihr, wie überall da, wo sie wahr und gesund ist. Der Erlöser ist dem Verfasser sein Ein und Alles; ohne ihn vermöchte er das Dasein nicht zu ertragen, ohne ihn wäre er elend, arm und verloren, ohne ihn hätte er kein wahres Leben; in ihm aber besitzt er überschwänglich alles, Gott selbst und das wahre, ewige Leben.“[2]

Ignatius ist in der Tat Mystiker[3]. Wenn es wahr ist, daß das mystische Leben nichts anderes ist als „das Leben in Gott“, und wenn das christlich-mystische Leben nichts anderes bedeutet als dies, „daß wer in Gott leben will, danach trachten wird, mit Christus, in Christus zu leben — mit Christus, weil er uns Wahrheit und Weg, in Christus, weil er uns Leben ist, wahres, reiches, göttliches Leben“[4]; wenn das die Meinung der hohen Meister der Mystik gewesen ist, dann war Ignatius ein Mystiker und zwar ein christlicher Mystiker im vollen Sinne des Wortes[5]. Den „mystischen Formeln“: ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ,

[1] Richard Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. 1. Bd. Wittenberg 1837, 716.

[2] Rothe a. a. O. 718. Vgl. Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. [4]Halle a. S. 1906, 98: Die Briefe sind „in enthusiastischer Erregtheit, aber mit genialer Kraft religiösen Denkens und Fühlens“ geschrieben. Georg Grupp, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit. II. München 1904, 80: „Der Pulsschlag seines Lebens ist die Liebe Christi und die Liebesgemeinschaft der Kirche.“ — José M.ª Bover, El dogma de la Redención según los Padres Apostólicos. Razón y Fe XXIV (1909) 442: „Las cartas de San Ignacio, sobre todo, rebosan amor; amor apasionado, tan delicado como fuerte; amor ardiente y sublime que, más que nada, hace entender y sentir la salud, la vida, la libertad que nos trajo Cristo; amor á la cruz, porque en la cruz murió Cristo, nuestro amor; como en visperas de su martirio cantó el Santo Obispo de Antioquia: Mi Amor ha sido crucificado, ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται.“

[3] „Ignace le Syrien est un mystique, Hermas le Romain est un moraliste“. Joseph Huby, Christus. [2]Paris 1912, 772 Vgl. Pierre Batiffol, L'Église naissante et le Catholicisme. [2]Paris 1909, 157: „l'auteur pathétique et mystique des épîtres ignatiennes“ etc.

[4] Josef Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1908, V.

[5] Es ist interessant, wie der sinnige deutsche Mystiker Heinrich Seuse die Legende, welche im Mittelalter wohl im Anschluß an den Namen Θεοφόρος (vgl. auch Mart. Colb. 2, 3f., wo Ignatius erklärt, ein θεοφόρος sei ὁ Χριστὸν

κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν[1] etc. begegnen wir in den ignatianischen Briefen auf Schritt und Tritt. Ἐν θεῷ findet sich an folgenden Stellen: Eph. 1, 1; 6, 2; M. 3, 1; 14, 1; Tr. 4, 1; 8, 2; Pol. 1, 1[2]; 6, 1; 8, 3. Ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ ist zu lesen: Eph. iscr.; 3, 1; 8, 2; 10, 3; 20, 2[2]; 21, 2; M. iscr.; 6, 2; 10, 2; Tr. 2, 2; 13, 2; 13, 3; R. iscr.; 4, 3; Phld. 5, 1; 5, 2; 10, 2; Pol. 8, 3. Die Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ist gewählt: Eph. 1, 1; 11, 1; 11, 2; 12, 2; M. iscr.; Tr. 1, 1; 9, 2; R. 1, 1; 2, 2; Phld. 7, 2; 10, 1; 11, 2. Κατὰ θεόν findet sich Eph. 2, 1; 8, 1; M. 1, 1; 13, 1; Tr. 1, 2; Sm. 11, 3; κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν Eph. 1, 3; M. 8, 2; Phld. 3, 2; Tr. 2, 1. Für unsere Zwecke sind besonders wertvoll R. iscr.: ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ θεῷ ἡμῶν und Pol. 8, 3: ἐρρῶσθαι ὑμᾶς διὰ παντὸς ἐν θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ εὔχομαι. Man mag diese Ausdrucksweise erklären wie man will, auf jeden Fall ist sie der eigentümlich paulinische und ignatianische Ausdruck der denkbar innigsten Gemeinschaft des einzelnen Christen und der gesamten Christenheit mit dem lebendigen Christus: ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός (Eph. 20, 2).

§ 30. Christus in der Kirche.

Mystiker ist Ignatius auch ganz besonders in seiner Auffassung von der Kirche. „Ignace est un mystique pour qui l'évêque est la grâce de Dieu et le presbyterium la loi de Jésus-Christ: Dieu est l'évêque par excellence, l'évêque invisible qui se manifeste dans l'évêque visible."[2] Wie Paulus, so betrachtet auch Ignatius die Kirche als die Braut Christi (Pol. 5, 1) und als den Leib

ἔχων ἐν στέρνοις, 2, 6, wo Ignatius die Frage Trajans: σὺ οὖν ἐν ἑαυτῷ φέρεις τὸν Χριστόν; mit ναί beantwortet) entstanden ist, verwertet hat. In seinem Briefbüchlein (XI. Brief) ist zu lesen: „Und der hailig Ignatius, do der in sinem grosen lidene als Jesus emzklich nannde und er gefraget ward, war umb er daz tete, do entwúrt er und sprach, daz Jesus in sinem herzen gescriben were. Do man in ertote und sú im von wunder sin herz uf schniten, do funden sú mit guldinen buchstaben allenthalb darinne gescriben: Jesus, Jesus, Jesus. Der sie och von uns allen iemer eweklich gelopt und dez wúnschen mit mir ellú gotminnendú menschen von grundlosem herzen und sprechen froelich: Amen, Amen" (Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, herausgegeben von K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907, 392).

[1] Adolf Deißmann, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. Tübingen 1911, 85.

[2] Pierre Batiffol, L'Église naissante, 158. Vgl. desselben Verfassers Études d'histoire et de théologie positive. [5]Paris 1907, 226: „Ces sept épîtres sont une exhortation passionée et mystique à l'unité dans la soumission à la hiérarchie". J. Forster Lepine, The Ministers of Jesus Christ Vol. II. A Study of the Ante-Nicene Christian Literature. London 1900, 19—41.

Christi (Sm. 1, 2: ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ. Eph. 4, 2: μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Tr. 11, 2). Bekanntlich war früher die Echtheit der ignatianischen Briefe Gegenstand lebhafter Erörterung; man hat alles aufgeboten, um darzutun, daß sie erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts oder in der Folgezeit entstanden seien. Den Hauptanstoß bildete die in den Briefen gezeichnete Kirchenverfassung, die mit überraschender Klarheit ausgesprochene dreifache Abstufung der kirchlichen Hierarchie in Bischof, Priester und Diakonen und die mit so auffallendem Nachdruck verlangte Unterordnung unter die Hierarchie. „In der Tat wird der Bischof durch Ignatius mit einer solchen Bestimmtheit von den Presbytern unterschieden, und der monarchische Charakter der christlichen Gemeinde wird so deutlich betont, daß man, wenn der Zweifel einmal erwacht ist, leicht dem Gedanken Einlaß gewähren kann, die Briefe gehörten einer vorgerückteren Zeit an, und sie seien Ignatius fälschlich zugeschrieben worden, um der monarchischen Kirchenverfassung den Weg zu bahnen.“[1] Um nur einige Beispiele zu erwähnen, so schreibt Ignatius in seinem Briefe an die Philadelphier (7, 1): „Laut gerufen habe ich bei meiner Anwesenheit, mit gewaltiger Stimme gesprochen: An den Bischof haltet euch, an das Presbyterium und die Diakonen!“ Im Magnesierbrief (6, 1) lesen wir: „Bemühet euch, alles in Vereinigung mit Gott zu tun, so daß der Bischof an Gottes Statt den Vorsitz führt, die Priester die Stelle des Rates der Apostel einnehmen, und die Diakonen, die ich innigst liebe, betraut seien mit dem Dienste Jesu Christi, welcher vor den Zeiten beim Vater war und am Ende erschienen ist.“ Im Briefe an die Trallianer (3, 1) finden wir folgenden Satz: „Alle sollen die Diakonen ehren wie Jesus Christus, ebenso auch den Bischof als Typus des Vaters und die Presbyter als eine Ratsversammlung Gottes und einen Verein von Aposteln. Ohne diese kann von einer Kirche keine Rede sein.“

Uns interessiert für unsere Abhandlung nicht eigentlich die juristische Seite[2] der in den Ignatiusbriefen dargelegten kirchlichen

[1] Fr. X. Funk in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon. 2. Aufl. Bd. VI. Freiburg 1889, 587f.

[2] Diese darzustellen ist Aufgabe des Kirchenrechts. Abgesehen von den verschiedenen Lehrbüchern des Kirchenrechts und der schon S. 73 angegebenen Literatur seien erwähnt: Jean Réville, Études sur les origines de l'épiscopat. Paris 1891; Les origines de l'épiscopat. Études sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne dans l'Empire romain. Paris 1894. Vgl. auch A. Michiels, Évêques, in: Dictionnaire apologétique de la foi catholique.

Hierarchie, sondern mehr die religiöse Seite, und die juristische nur insoweit, als sie das Verhältnis der Hierarchie zu Jesus Christus betrifft. Die ignatianischen Briefe liefern eine vorzügliche Erklärung, einen der besten und wertvollsten Kommentare, die jemals geschrieben worden sind, zu den Worten Christi: „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich." (Lk. 10, 16.) Dieser Gedanke kommt in allen Briefen in den verschiedensten Modifikationen immer wieder zum Ausdruck. Eph. 6, 1: „Den Bischof müssen wir wie den Herrn selbst ansehen". Phld. iscr.: „Eins mit dem Bischofe und den mit ihm vereinigten Priestern und Diakonen, welche auserwählt sind nach dem Ratschlusse Jesu Christi, welche er nach seinem eigenen Willen gefestigt hat in Beständigkeit im heiligen Geiste." R. 9, 1: „Seid eingedenk in euerem Gebete der Kirche in Syrien, die nun statt meiner Gott zum Hirten hat. Ihr Bischof wird jetzt allein Jesus Christus sein und euere Liebe."[1] Eph. 1, 3: „Eure zahlreiche Gemeinde habe ich im Namen Gottes empfangen in Onesimus, der bezüglich seiner Liebe über alles Lob erhaben, und euer Bischof ist im Fleische. Ich wünsche nur, daß ihr ihn um Jesu Christi willen liebet und ihm alle ähnlich seid. Denn gelobt sei der,

[4]Paris 1911, 1782f.; Heinrich Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr. Mainz 1904. Bernhard Poschmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian. Paderborn 1908, 66—75. Pierre Batiffol, L'Église naissante, 157ff.; Études d'histoire et de théologie positive. [5]Paris 1907, 226—231. Rudolph Sohm, Wesen und Ursprung des Katholizismus. Leipzig und Berlin 1912. — J. Bricout, Ou en est l'histoire des religions. II. Judaisme et Christianisme. Paris 1912, 234f.

[1] Vgl. T. Livius, S. Peter, Bishop of Rome. London 1888, 505f.: „The charity of the Roman Church, to which the Bishop of Syria commends his own widowed Church, is evidently the episcopal charity of the Roman pastor, — joined, as the expression is so closely, to the mention of Jesus Christ the Divine Pastor and Bishop. This conjunction, in which S. Ignatius seems to have before his mind the words of S. Peter (1 Ep. 2, 25), is very significant." Was das Zeugnis des Ignatius für den Primat der römischen Kirche anlangt, so sei verwiesen auf: A. Harnack, Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde. Sitzungsberichte der K. preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1896, 111—131; J. Chapman, St. Ignace d'Antioche et l'Église romaine. Revue Bénédictine XIII (1896) 385—400; F. X. Funk, Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. Paderborn 1897, 1—23; V. Ermoni, La primauté de l'Évêque de Rome dans les trois premiers siècles. [4]Paris 1902, 41—43; H. Hurter S. J., Sanct. Patrum opuscula selecta. XIII. Oeniponti 1870, 54ff. Anm.

welcher euch, die ihr dessen würdig seid, die Gnade erwiesen hat, einen solchen Bischof zu besitzen." M. 2: „Den Diakon Sotion möchte ich zu eigen haben, weil er dem Bischofe gehorcht als einer Gnade Gottes, und den Presbytern als einem Gesetze Jesu Christi." Tr. 2, 2: „Dem Presbyterium ordnet euch unter wie den Aposteln Jesu Christi, unserer Hoffnung, in dem unser Wandel möge erfunden werden." M. 6, 1: „Die Diakonen sind betraut mit dem Dienste Jesu Christi." Tr. 2, 3: „Es müssen aber auch die Diakonen, als Diener der Geheimnisse Jesu Christi, in jeder Hinsicht allen genehm sein; denn sie sind nicht Diener für Speisen und Getränke, sondern Gehilfen der Kirche Gottes. Deshalb müssen sie sich vor Vergehen hüten wie vor Feuer." Tr. 3, 1: „Gleicherweise sollen alle die Diakonen ehren wie einen Auftrag Jesu Christi." Sm. 10, 1: „An Philon und Rheus Agathopus, die mir in Rücksicht auf Gott gefolgt sind, habt ihr schön gehandelt, da ihr sie aufgenommen wie Diakonen Christi, des Gottes."

Noch sei erwähnt ein Gedanke, der auch in den Ignatianen eine bedeutende Rolle spielt, der Gedanke nämlich, daß die Einheit und Einigkeit zwischen Christus und dem Vater das Vorbild, der Typus ist für die Einheit und Einigkeit in der Kirche. Es sind diese Gedanken der Widerhall der Gebete, die der göttliche Heiland in seiner Abschiedsrede an seinen himmlischen Vater gerichtet hat, „damit alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns eins seien; damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast" (Jh. 17, 21). Diese Ideen, die der göttliche Heiland in seinem hohepriesterlichen Gebete im Abendmahlssaale zum Ausdruck brachte, haben bei Ignatius bereits feste, konkrete Gestalt angenommen. Eph. 5, 1: „Ich preise euch glücklich, daß ihr so mit dem Bischofe vereinigt seid, wie die Kirche mit Jesus Christus und wie Jesus Christus mit dem Vater, damit alles in Einigkeit zusammenstimme." M. 7, 1: „Wie der Herr nichts getan hat ohne den Vater, mit dem er vereint ist, weder durch sich selbst, noch durch die Apostel, so sollet auch ihr ohne den Bischof und die Presbyter nichts tun." M. 13, 2: „Seid untergeben dem Bischof und einander, wie Jesus Christus dem Fleische nach sich dem Vater, die Apostel Christo, dem Vater und dem Geiste sich unterworfen haben, damit Einheit herrsche in Fleisch und Geist." Sm. 8, 1: „Folget alle dem Bischofe, wie Jesus Christus dem Vater." — Diese Ausführungen machen es verständlich, daß

Ignatius in der Eintracht der Gläubigen einen Lobeshymnus auf Christus sieht: „In euerer Eintracht und einstimmigen Liebe wird Jesus Christus besungen“ (Eph. 4, 1).

Diese mystische Auffassung des Ignatius von der Kirche läßt uns auch wieder besser verstehen, in welchem Sinne Ignatius an die Gottheit Christi geglaubt hat. Es war damals, um die Wende des ersten christlichen Jahrhunderts eine schwierige Situation für die Kirche. Mit überraschender Schnelligkeit war das Christentum entstanden und hatte sich, ehe man sichs recht versah, über die ganze Erde verbreitet. Was einst die Feinde des Heilandes sagten, daß alle Welt ihm nachlaufe, das war Wahrheit geworden in einem Sinne, an den die Gegner Christi nicht gedacht hatten. Man konnte in buchstäblichem Sinne sagen: ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν (Jh. 12, 19). Aus dem Senfkörnlein war rasch ein mächtiger Baum geworden, in dessen Schatten die Völker ruhten. Schon Paulus hatte an die Römer schreiben dürfen: ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ (Röm. 1, 8) und Ignatius redet bereits von einer ἐκκλησία καθολική (Sm. 8, 2) und spricht von ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες (Eph. 3, 2). Die Kirche bot also schon damals ein Gemisch der verschiedensten Völker und Sprachen mit den mannigfachsten nationalen Eigentümlichkeiten, Anschauungen und Bestrebungen. Die Geschichte aller Zeiten hat gezeigt, wie schwer solche Weltreiche zusammenzuhalten sind. Mit banger Besorgnis mochte man sich daher auch bei der Kirche fragen, ob wohl mit dem schnellen äußeren Wachstum auch die innere Entwicklung des gewaltigen Organismus gleichen Schritt gehalten. Bald sollte die Kirche die Feuerprobe bestehen. Allenthalben rüstete man sich gegen sie zum blutigen Vernichtungskampfe. Es tobte ein gewaltiger Krieg, ein fürchterlicher Kampf, da alte und neue Kultur, heidnische, jüdische und christliche Weltanschauung den Kampf der Verzweiflung um Sein oder Nichtsein kämpften. Es war eine schwere gefahrvolle Zeit für das jugendliche Christentum, aber auch eine große, eine schöne Zeit. Leuchtende Ruhmeskränze von strahlender Reinheit hat sie um die jungfräuliche Kirche gewunden. Zwar gab es auch damals Verräter, aber im allgemeinen zeigte sich doch überall ein großartiges Schauspiel von Disziplin und Festigkeit, von Glaubensbegeisterung und treuem Zusammenhalten[1]. Wie war das gekommen? Die Antwort ist nicht schwer.

[1] Vgl. Hans Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Tübingen 1908, 348ff.

Die Kirche, das Reich Gottes, war nicht bloß das Senfkörnlein gewesen, das sich nach außen ausbreitete, sondern auch der Sauerteig, der alles durchdrang.

Es ist nun für die Auffassung des hl. Ignatius von der Kirche charakteristisch, daß er die Bezeichnung „Sauerteig", welche im Evangelium auf das „Himmelreich" angewendet wird (Mt. 13, 33; Lk. 13, 21), von Jesus Christus selbst gebraucht: „Schaffet weg den schlechten Sauerteig, den veralteten und versäuerten, und wandelt euch um in einen neuen Sauerteig, welcher ist Jesus Christus. Werdet in ihm gesalzen, damit nicht einer unter euch verderbt werde, weil ihr durch den Geruch überführt werdet."[1] Dieses ignatianische Wort νέαν ζύμην, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός läßt es uns auch verstehen, wie Ignatius sich den Fortbestand des Χριστιανισμός trotz aller inneren und äußeren Gefahren erklärte. Christus ist ihm der Mittelpunkt der Kirche, der alles beherrscht, auf den sich alles bezieht; die Kirche ist ihm nichts anderes als der in Zeit und Raum fortlebende Christus. Wo die Kirche ist, da ist Jesus Christus, und wo Jesus Christus ist, da ist die Kirche: ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία (Sm. 8, 2). Christus und die Kirche sind aufs innigste verwachsen[2]; der letzte Satz des Matthäusevangeliums: „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" beherrscht vollständig den Ideenkreis des heiligen Ignatius. Wie den Aposteln die Kirche als die Frucht der am Kreuze vollbrachten Erlösung erschien (Apg. 20, 28), so nennt Ignatius die Kirche „auserwählt im wahren Leiden" (ἐκλελεγμένη ἐν πάθει ἀληθινῷ Eph. iscr.); die Christen bezeichnet er als „Sprößlinge des Kreuzes" (κλάδοι τοῦ σταυροῦ Tr. 11, 2); die ganze Christenheit stellt sich ihm sonach dar als „der neue Lebensbaum, der im inkarnierten Logos seine Wurzel hat, aus seinem Leiden Kräfte und Säfte zieht und kraft seiner Auferstehung unsterbliche Früchte trägt."[3] In der Kirche lebt und wirkt Christus.

---

[1] M. 10, 2: ὑπέρθεσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ, ἵνα μὴ διαφθαρῇ τις ἐν ὑμῖν, ἐπεὶ ἀπὸ τῆς ὀσμῆς ἐλεγχθήσεσθε.

[2] J. Huby, Christus. ²Paris 1912, 755ff.: „Mais quand il regarde la terre, c'est dans l'Église qu'il y trouve le Christ, et pour lui l'Église, c'est la hiérarchie... L'évêque est donc le centre de chaque Église particulière, comme Jesus-Christ est le centre de l'Église catholique... Passion pour le Christ, passion pour la hiérarchie, c'est tout Ignace, et il n'est pas divisé." Vgl. T. W. Allies, The formation of Christendom. II. London 1869, 206f.

[3] J. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius. 35.

Darum ist der Sieg des Christentums gegenüber den feindlichen Mächten im wahren und eigentlichen Sinne ein Sieg Jesu Christi. Und darum kann Ignatius mit vollem Recht sagen: „Unser Gott Jesus Christus leuchtet jetzt um so mehr hervor, da er im Vater ist. Nicht nur das Werk der Überredungskunst, sondern einer großartigen Tat ist das Christentum, wenn es von der Welt gehaßt wird."[1] Gewiß gab es in der Urkirche Männer, Persönlichkeiten, voll Kraft und Energie, die einen durchschlagenden Einfluß auf ihre Zeitgenossen ausübten. Teilweise waren diese Männer — Ignatius selbst ist einer der hervorragendsten — organisatorische Genies, die mit einem für jene Zeit staunenswerten Scharfblick den ausschlaggebenden Wert des Zusammenschlusses und der Organisation verstanden und mit bewunderungswürdiger Energie und zäher Konsequenz auf die Ausgestaltung und Kräftigung der bestehenden kirchlichen Organisation hinarbeiteten. Aber diese Tatsache genügt keineswegs, um den Fortbestand, die gewaltige extensive und intensive Ausbreitung der Kirche zu erklären: οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, sagt Ignatius kurz und bündig. Ganz richtig hatte Gamaliel erklärt: „Wenn dieses Werk von Menschen ist, so wird es zunichte werden; wenn es aber von Gott ist, so werdet ihr nicht vermögen, es zunichte zu machen" (Apg. 5, 38f.). Und ebenso richtig führt der Brief an Diognet aus: „Siehst du nicht, wie man die Christen den wilden Tieren vorwirft, damit sie den Herrn verleugnen und wie man sie gleichwohl nicht bezwingt? Siehst du nicht, daß je mehr Christen gestraft werden, um so mehr andere ihre Reihen vermehren? Das scheint doch nicht Menschenwerk, das ist Gottes Kraft."[2] In Anbetracht dieser Gedankengänge darf man auch bei Ignatius apologetische Nebenabsichten vermuten, wenn er sagt, jetzt, da das Christentum von der Welt gehaßt werde (ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου), leuchte unser Gott Jesus Christus um so mehr hervor. Die Gottheit Christi zeigt sich erst jetzt in ihrem vollen Glanze, da er die Macht hat, obwohl nicht mehr sichtbar auf Erden weilend, doch seine Kirche gegen alle Anstürme siegreich zu beschützen und zu erhalten.

[1] R. 3, 3: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται. οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου.

[2] Ep. ad Diogn. 7, 7—9: ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα· ταῦτα δύναμίς ἐστι θεοῦ.

§ 31. Das Gesamtzeugnis der ignatianischen Briefe.

Aus unseren Darlegungen über das Verhältnis Christi zur einzelnen Menschenseele und zur gesamten Kirche dürfte mit Sicherheit der Schluß sich ergeben, daß Ignatius in der Tat Mystiker ist. Die häufigen Ausdrücke τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν (Eph. 3, 2), ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὑρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν (Eph. 11, 1), ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός (Eph. 20, 2) etc., überhaupt die zahlreichen für Ignatius ebenso wie für Paulus[1] charakteristischen Verbindungen mit ἐν θεῷ bezw. ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, κατὰ θεὸν resp. κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν können hiefür als treffliche Beweise angeführt werden. Die ἕνωσις θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ist der Grundgedanke sämtlicher Briefe (Eph. 10, 3: μένητε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς. M. 1, 2: ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν. M. 13, 2; Tr. 11, 2; Phld. 4; 7, 2; 8, 1). Jesus Christus ist Kern und Stern im religiösen Leben des Ignatius; er ist Gegenstand des Glaubens und der Liebe (Eph. 14, 1: ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην. Man beachte das τελείως und εἰς); er ist Gegenstand religiöser Verehrung und Verherrlichung (Eph. 20, 1; R. 4, 2; Eph. 21, 1; Eph. 2, 2; Sm. 1, 1), er ist das Ziel der Sehnsucht für den martyriumsfreudigen Bischof Ignatius (R. 5, 3; 6, 1). Vereinigung mit dem Vater und mit Jesus Christus soll sein ewiges Glück, seine unvergängliche Freude sein, wie es der Römerbrief in so ergreifender Weise zum Ausdruck bringt.

Es können hier nicht alle Momente, die in den ignatianischen Briefen für die Gottheit Christi sprechen, im einzelnen aufgeführt werden. Man müßte sonst die Briefe beinahe ganz abschreiben. Die Lektüre dieser lieblichen Kundgebungen einer tiefinnerlichen, Christus treuergebenen Seele wird davon am besten überzeugen. Wir möchten darum kurz sagen: Die Briefe des hl. Ignatius in ihrer Gesamtheit sind ein sprechender Beweis dafür, daß Ignatius den Erlöser Jesus Christus wirklich als Gott, als ewigen, wahren und eigentlichen Gott, sich gedacht und als solchen verehrt hat. Wenn man die Briefe liest und auf sich wirken läßt, wenn man sich ihren Verfasser, diesen edlen Bischof und todesmutigen Märtyrer lebendig vor Augen führt, mit seiner flammenden

[1] F. Prat S. J., La théologie de saint Paul, I, Paris 1908, 434—436: „Une des expressions les plus caractéristiques de la langue théologique de Paul est la formule ‚In Christo Jesu'". Das gilt auch für Ignatius. — Vgl. Adolf Deißmann, Die neutestamentliche Formel in Christo Jesu, Marburg 1892.

Christusbegeisterung und glühenden Christusliebe, mit seiner innigen Sehnsucht nach Vereinigung mit seinem Erlöser, wenn man die alles übersteigende Wertschätzung Christi beobachtet, dann muß man gestehen: Die ganze Schreibweise, die Gedanken und Empfindungen sind unverständlich[1], wenn Ignatius Christus bloß für ein Geschöpf gehalten hat. Man lese nur die Kapitel 18 und 19 des Epheserbriefes und man wird diese Behauptung bestätigt finden. „Mein Geist ist nur ein Auswurf des Kreuzes, welches den Ungläubigen ein Ärgernis, uns aber Heil und ewiges Leben ist. Wo ist ein Weiser? Wo ein Forscher? Wo ein Ruhm für die sogenannten Aufgeklärten? Ist doch unser Gott, Jesus der Christus, von Maria empfangen worden nach der Veranstaltung Gottes, aus Davids Samen zwar, aber vom heiligen Geiste; auch ward er geboren und getauft, damit er durch sein Leiden das Wasser reinige. Und dem Fürsten dieser Welt blieb die Jungfrauschaft Mariens und ihre Geburt verborgen, und ebenso auch der Tod des Herrn, drei laut rufende Wunder, die in der Stille Gottes gewirkt wurden. Wie wurden sie aber den Zeiten bekannt? Ein Stern glänzte am Himmel vor allen Sternen und sein Licht war unbeschreiblich, und Befremden erregte seine Neuheit. Die übrigen Sterne aber samt Sonne und Mond führten einen Reigen um diesen Stern; er selbst aber überstrahlte mit seinem Glanze sie alle. Betroffenheit erregte darum die Frage, woher diese unter ihnen ungewöhnliche Erscheinung. Von da ab löste alle Magie sich auf, und jegliches Band der Bosheit ward zerstört, Unwissenheit gehoben, das alte Reich vollständig gestürzt, da Gott in Menschennatur erschien zur Erneuerung ewigen Lebens. Es nahm seinen Anfang, was bei Gott vorbereitet war. Von dort ab kam alles in Bewegung, weil es auf Beseitigung des Todes abgesehen war."

§ 32. Der Tod des Ignatius für Christus.

Noch ein Punkt ist der Erwähnung wert. Ignatius hat nicht bloß in, mit und für Christus gelebt, er hat auch für Christus gelitten und ist für Christus gestorben[2]. Mögen auch die Mar-

[1] „Quid, ubi toties Ignatius et se ‚Christiferum', et fideles omnes piosque ‚Christiferos' vocat, nonne aperte Christum Deum vociferatur? Quorsum enim ad sanctitatem nobis conciliandam Christum in nobis gestare, si Christus creatura esset?" Ludovici Thomassini dogmata theologica. De sanctissima Trinitate, cap. 44, No. 9.

[2] Eph. 1, 2 ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἐλπίδος. Eph. 3, 1 ἐν τῷ ὀνόματι δέδεμαι. Eph. 11, 2 ἐν ᾧ τὰ δεσμὰ περιφέρω. Tr. 1, 1 δεδεμένῳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Tr. 12, 2 τὰ δεσμά μου, ἃ ἕνεκεν Ἰησοῦ Χριστοῦ περιφέρω. R. 1, 1 δεδεμένος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

tyriumsberichte über Ignatius nicht echt sein[1], so ist doch das Martyrium selbst historisch sicher verbürgt. Auf Ignatius lassen sich die Worte anwenden, die er selbst auf Jesus Christus angewendet hat: καλὸν τὸ διδάσκειν, ἐὰν ὁ λέγων ποιῇ (Eph. 15, 1). Ignatius ist ein Märtyrer, ein Blutzeuge, der für den in seinen Briefen zum Ausdruck gebrachten und mit der ganzen Wärme seiner gottbegeisterten Seele oft bekannten Glauben blutiges Zeugnis ablegte, sein Leben mit bewunderungswürdigem Opfermut für seinen Glauben hingab. Dieses hochherzig erduldete Martyrium ist ein wertvolleres Glaubensbekenntnis als Worte es sein können, eine so überzeugende Darlegung seiner Auffassung von der wahren Gottheit Christi, wie wir sie mit allen Mitteln der Kunst und Interpretation aus seinen Briefen auch nicht besser herauslesen können.

Fassen wir nun die religiösen Gesinnungen des Ignatius gegen Jesus Christus zusammen, so können wir mit J. Nirschl[2] sagen: „Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, ist ihm Anfang, Mitte und Ende seines Glaubens und Lebens, der innerste Kern seines religiösen Bewußtseins, das Zentrum der Weltgeschichte, nach dem hin die ganze Vorzeit gravitierte, von dem die neue Zeit ausging, der neue Lebensquell, in welchem sich das göttliche und menschliche Leben geeinigt haben und aus welchem die neue Menschheit, die Christenheit, und eine neue geistige Schöpfung, die Kirche, hervorging, die darum auch als Ganzes sowie in den einzelnen Gliedern und Bestandteilen den Charakter des Göttlichen und Menschlichen an sich trägt."

Zusatz.

Stellen, an denen die Beziehung des Wortes θεός auf Christus wahrscheinlich ist.

Wir haben schon angedeutet, daß die Briefe des Ignatius in ihrer Gesamtheit einen ganz einzigartigen Beweis für die wahre und objektive Göttlichkeit Christi bilden. Je öfter man diese herrlichen Sendschreiben des in inniger Christusliebe erglühenden Märtyrerbischofs liest, je öfter man sie durchstudiert und betend und betrachtend erwägt, desto mehr kommt man zur Einsicht,

[1] Vgl. die kurze Orientierung über diese Frage und die Zusammenstellung der Literatur bei Funk, Patres apostolici II, Tubingae 1901, L—LV.

[2] Die Theologie des hl. Ignatius. Mainz 1880, 10.

desto lebendiger fühlt man es, daß Ignatius unmöglich dieselben Worte hätte schreiben können, wenn er Christus nicht für Gott im strikten Sinne des Wortes gehalten hätte. Wir konnten diese Tatsache nur andeuten, nicht des näheren ausführlich darlegen, weil wir sonst die Briefe fast ganz hätten abschreiben müssen. Man muß die herrlichen Gedanken in ihrem Zusammenhang auf sich wirken lassen, wenn man sie voll und ganz verstehen will.

Aber einen Punkt möchten wir doch noch herausgreifen, der vielleicht geeignet ist, unsere bisherigen Resultate zu ergänzen und zu bestätigen. Wir möchten nämlich darauf hinweisen und etwas einläßlicher untersuchen, daß höchstwahrscheinlich — mit absoluter Sicherheit wollen wir es nicht behaupten — das Wort θεός sich nicht bloß in den Stellen auf Jesus Christus bezieht, die wir zu Beginn unserer Untersuchung über die Gottheit Christi namhaft gemacht haben, daß vielmehr der Gedanke: „Christus ist Gott" sich wie ein roter Faden durch sämtliche Briefe hindurchzieht. Auf jeden Fall werden unsere Darlegungen den unumstößlichen Beweis liefern, daß Ignatius kaum irgend etwas von Gott dem Vater prädiziert, das er nicht zugleich auch Jesus Christus zueignet. Wir wollen hiebei die Reihenfolge der Briefe, von Kapitel zu Kapitel fortschreitend, selbst einhalten, weil uns auf diese Weise am besten — handgreiflich — vor Augen geführt wird, daß „unser Gott Jesus Christus" vollständig den ignatianischen Ideenkreis beherrscht. Der Vollständigkeit halber fügen wir auch jene Stellen an, in denen das θεός sicher auf Jesus Christus zu beziehen ist.

An folgenden Stellen darf oder muß man das Wort θεός auf Jesus Christus beziehen:

Im Epheserbrief:

Iscr.: ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

1, 1: μιμηταὶ ὄντες θεοῦ, ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ. Die Epheser haben durch ihre Teilnahme an den Leiden des Ignatius ein Werk der Liebe getan, ein Werk der Bruderliebe, der Verwandtenliebe (τὸ συγγενικὸν ἔργον) als Nachahmer Gottes. Wenn sie durch ein Werk der Liebe Nachahmer Gottes sind, dann muß dem Geiste des Ignatius ein Werk göttlicher Liebe als Ideal vorschweben. Welches Liebeswerk des erbarmenden Gottes Ignatius im Auge hat, ist klar durch den Beisatz: ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ. Gott hat uns seine nachahmenswerte Liebe dadurch kundgetan, daß er durch sein Blut, durch sein göttliches Blut uns er-

löste. Bezieht sich nun das bei αἷμα stehende θεοῦ anerkanntermaßen zweifellos auf Christus, dann wird man kein begründetes Recht haben, das unmittelbar vorher bei μιμηταί stehende θεοῦ nicht auf Christus zu beziehen. Zu der nämlichen Schlußfolgerung berechtigt das vorausgehende ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und das folgende κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν (1, 3) und außerdem die Erwägung, daß Ignatius öfter den Gedanken ausspricht, wir sollten Nachahmer Jesu Christi sein. Vgl. R. 6, 3: ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου (Pol. ad Philipp. 1, 1 werden die Märtyrer τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης genannt); Eph. 10, 3: μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι. (Wie der folgende Gedanke: τίς πλέον ἀδικηθῇ etc. beweist, ist unter ὁ κύριος Christus zu verstehen.) Phld. 7, 2: μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (Tr. 1, 2: μιμητὰς ὄντας θεοῦ).

1, 1: ἀποδεξάμενος ἐν θεῷ. Hier wird mit Rücksicht auf αἷμα θεοῦ unter θεός Christus zu verstehen sein, da man innerhalb eines Satzes ohne triftigen Grund nicht einen Wechsel der Beziehungen annehmen darf. Es sei auch darauf hingewiesen, daß der Ausdruck ἐν θεῷ (Eph. 1, 1; 6, 2; M. 3, 1; 14, 1; Tr. 4, 1; 8, 2; Pol. 1, 1^2; 6, 1; 8, 3), wenn auch nicht immer, so doch meistens als sachlich identisch bezeichnet werden darf mit ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ (Eph. iscr.; 3, 1; 8, 2; 10, 3; 20, 2^2; 21, 2; M. iscr.; 6, 2; 10, 2; Tr. 2, 2; 13, 2; 13, 3; R. iscr.; 4, 3; Phld. 5, 1; 5, 2; 10, 2; Pol. 8, 3) oder ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Eph. 1, 1; 11, 1; 11, 2; 12, 2; M. iscr.; Tr. 1, 1; 9, 2; R. 1, 1; 2, 2; Phld. 7, 2; 10, 1; 11, 2). Besonders sei nachdrücklich erinnert an Pol. 8, 3: ἐρρῶσθαι ὑμᾶς διὰ παντὸς ἐν θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ εὔχομαι. R. iscr.: ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ θεῷ ἡμῶν.

1, 3: ἐπεὶ οὖν τὴν πολυπληθίαν ὑμῶν ἐν ὀνόματι θεοῦ ἀπείληφα. Hiemit wird das ἀποδεξάμενος ἐν θεῷ wieder aufgenommen. Vgl. den Ausdruck ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ R. iscr.; Sm. 4, 2; 12, 2; Pol. 5, 1; R. 9, 3 (εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ); — Phld. 10, 2: ὑπὲρ ὀνόματος θεοῦ.

2, 1: τοῦ κατὰ θεὸν διακόνου. Κατὰ θεόν (Eph. 8, 1; M. 1, 1; 13, 1; Tr. 1, 2; Sm. 11, 3) ist gleichbedeutend mit κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν (Eph. 1, 3; M. 8, 2; Phld. 3, 2; Tr. 2, 1). Κατὰ θεὸν πατέρα findet sich meines Wissens niemals.

2, 1: ὁ θεοῦ ἄξιος (Vgl. Eph. 4, 1; R. 10, 2. — Eph. 15, 1 findet sich ἄξια τοῦ πατρός). Das vorausgehende κατὰ θεόν macht es wahrscheinlich, daß auch hier unter θεός Christus zu verstehen ist.

3, 2: τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ ist gleichbedeutend mit dem folgenden ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ. Bei diesem Satze scheint die gewöhnlich

angenommene Interpunktion nicht richtig zu sein. Meines Erachtens ist der Aufbau des Satzes folgender: παρακαλεῖν ὑμᾶς, ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ — καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη — ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν. Es ist also vor καὶ γὰρ kein Punkt zu setzen, wohl aber ein Gedankenstrich einzufügen, ebenso vor ὡς καὶ. So entsteht der Gedanke: „Seid gehorsam und einig, wie es auch die Bischöfe sind: συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν.“ Ungezwungen ergibt sich daraus, daß γνώμη τοῦ θεοῦ und Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμη identisch sind. In Parenthese wird dann auf das Beispiel Christi, auf das Verhältnis unseres Erlösers zu seinem himmlischen Vater hingewiesen, wie das bei Ignatius des öfteren der Fall ist; vgl. Eph. 5, 1: ὑμᾶς μακαρίζω τοὺς ἐγκεκραμένους οὕτως, ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ. M. 13, 2; Sm. 8, 1. — Vgl. auch die Bemerkung zu R. 7, 1.

4, 1: τοῦ θεοῦ ἄξιον. Man beachte das folgende διὰ τοῦτο . . . Ἰησοῦς Χριστός ἄδεται.

4, 2: χρῶμα θεοῦ λαβόντες (cf. R. iscr.: ἀποδϋλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος) hat dieselbe Bedeutung wie: οὐδὲ ἀκούετέ τινος πλέον, εἴπερ Ἰησοῦ Χριστοῦ Eph. 6, 2 oder ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε 8, 2.

4, 2: ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχητε. Dieser Finalsatz bringt den nämlichen Gedanken zum Ausdruck wie der vorausgehende: ἵνα . . . ἐπιγινώσκῃ . . . μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. θεοῦ μετέχειν ist also soviel wie μέλος εἶναι τοῦ υἱοῦ πατρός.

5, 2: ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ. Der Gott, der uns dieses Brot gegeben hat, ist Christus. Darum ist die Wirkung dieses Gottesbrotes ein ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ (Eph. 20, 2). Dieses Brot Gottes ist das Fleisch Jesu Christi: ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ R. 7, 3. Man beachte die Vertauschung von θεοῦ und Ἰησοῦ Χριστοῦ. Vgl. R. 4, 1: σῖτός εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ τοῦ Χριστοῦ.

5, 3: σπουδάσωμεν οὖν μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὦμεν θεῷ ὑποτασσόμενοι. Vgl. M. 2: ὑποτάσσεται τῷ ἐπισκόπῳ ὡς χάριτι θεοῦ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ (Wechsel von θεοῦ und Ἰησοῦ Χριστοῦ, wohl nur aus sprachlichen Rücksichten). Tr. 2, 1: τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσησθε ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ.

6, 2: τὴν ἐν θεῷ εὐταξίαν. Die Erläuterung des Ausdruckes geben die folgenden Gedanken: κατὰ ἀλήθειαν ζῆτε, οὐδεμία αἵρεσις κατοικεῖ, besonders οὐδὲ ἀκούετέ τινος πλέον, εἴπερ Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλοῦντος ἐν ἀληθείᾳ. Bezüglich ἐν θεῷ = ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ vgl. die Bemerkung zu Eph. 1, 1.

7, 1: ἀνάξια θεοῦ. Gegensatz 8, 2: ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε.

7, 2: ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός. Jesus ist im Fleische erschienener Gott.

8, 1: ὅλοι ὄντες θεοῦ und κατὰ θεὸν ζῆτε (vgl. die Bemerkung zu Eph. 2, 1) besagen dasselbe wie 6, 2; 8, 2; 9, 2 (κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ). Der Ausdruck ὅλοι ὄντες θεοῦ wird besonders illustriert durch Eph. 14, 2: οἱ ἐπαγγελλόμενοι Χριστοῦ εἶναι. Der Ausdruck θεοῦ εἶναι findet sich noch: M. 10, 1; R. 6, 2. Im Briefe an die Philadelphier findet sich (3, 2): θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

10, 1: ἵνα θεοῦ τύχωσιν (vgl. Eph. 12, 2; M. 14, 1; Tr. 12, 2; 13, 3; R. 1, 2; 2, 1; 4, 1; 9, 2; Sm. 11, 1; Pol. 2, 3; cfr. Sm. 4, 2) ist R. 5, 3 zweimal ersetzt durch ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω; vgl. besonders auch R. 6, 1.

13, 1: εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν. Es sei verwiesen auf Phld. 6, 3: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου (man beachte den vorherigen Gegensatz μόνον ὀνόματα ἀνθρώπων und vergleiche R. 6, 3 τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου), Eph. 21, 1 εὐχαριστῶν τῷ κυρίῳ (kurz darauf folgt Ἰησοῦς Χριστός) und Sm. 10, 1 εὐχαριστοῦσιν τῷ κυρίῳ. Phld. 11, 1 findet sich noch: τῷ θεῷ εὐχαριστῶ. — Zu εἰς δόξαν (εἰς δ. θεοῦ M. 15, 1; Pol. 4, 3; 7, 2; εἰς δ. τοῦ θεοῦ R. 10, 2) berücksichtige man Sm. 1, 1: δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν und Eph. 2, 2: δοξάζειν Ἰ. Χρ. τὸν δοξάσαντα ὑμᾶς.

15, 3: αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν.

16, 2: ἐὰν πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη. Hiezu vergleiche man, abgesehen vom Zusammenhang (die πίστις θεοῦ ist der christliche Glaube) folgende Stellen: Eph. 1, 1 κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ σωτῆρι ἡμῶν. 14, 1 ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην. 20, 1 οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ, ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει (Die verschiedene Stellung von αὐτοῦ darf nicht übersehen werden); M. 1, 1 προειλόμην ἐν πίστει Ἰησοῦ Χριστοῦ προσλαλῆσαι ὑμῖν. Auch folgende Stellen müssen in Erwägung gezogen

werden: M. 10, 3 Χριστιανισμὸν εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη. Tr. 9, 2 ὃς καὶ κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ (Beziehung zweifelhaft) οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Phld. 8, 1 πιστεύω τῇ χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ (Pol. 7, 3 πιστεύω τῇ χάριτι); Phld. 9, 2 ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύητε (Die vorausgehenden Gedanken dürfen nicht unberücksichtigt bleiben, besonders: ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος κ. τ. λ. . . . . κατήγγειλαν εἰς αὐτόν, vgl. Phld. 5, 2: ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσώθησαν, ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄντες). Tr. 2, 1 ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε. Sm. 6, 1 (vgl. auch 3, 1 u. 2): ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ (Tr. 8, 1: ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου). Endlich sei noch hingewiesen auf M. 9, 1: δι' οὗ μυστηρίου (sc. θανάτου) ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν. Phld. 8, 2: ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ. Jesus Christus, ἡ τελεία πίστις (Sm. 10, 2) ist also Urheber und Gegenstand unseres Glaubens.

18, 2: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας.

19, 3: θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς.

21, 1: εἰς θεοῦ τιμήν (21, 2; Sm. 11, 2; Pol. 5, 2) ist M. 15, 1 ersetzt durch ἐν τιμῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ und Pol. 5, 2 durch εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου. M. 3, 2 findet sich: εἰς τιμὴν ἐκείνου τοῦ θελήσαντος ἡμᾶς und Tr. 12, 2: εἰς τιμὴν πατρὸς, Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων. Schließlich sei auch angeführt: τιμήσει αὐτοὺς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός (Phld. 11, 2) und: ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον (Eph. 2, 1: εἰς τιμὴν ὑμῶν καὶ τοῦ ἐπισκόπου) ὑπὸ θεοῦ τετίμηται (Sm. 9, 1). — Speziell für Eph. 21, 1 fällt in die Wagschale das folgende τῷ κυρίῳ und Ἰησοῦς Χριστός.

Im Magnesierbrief.

1, 1: τῆς κατὰ θεὸν ἀγάπης. Besonders zu beachten ist das unmittelbar folgende ἐν πίστει Ἰησοῦ Χριστοῦ. Wenn man bedenkt, wie beliebt bei Ignatius die Verbindung von πίστις und ἀγάπη ist (Eph. 9, 1; 14, 1; 14, 2; 20, 1; M. 1, 2; 13, 1; Phld. 11, 2; Sm. iscr.; 1, 1; 6, 1; 13, 2), dann wird man an unserer Stelle es beachtenswert nennen dürfen, daß ἀγάπη ergänzt ist durch κατὰ θεόν und πίστις durch Ἰησοῦ Χριστοῦ. Vgl. auch die Bemerkung zu Eph. 2, 1.

1, 2: θεοῦ τευξόμεθα. Vgl. Eph. 10, 1.

2: τῷ ἐπισκόπῳ ὡς χάριτι θεοῦ. Das unverkennbare Parallelglied lautet: τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Vgl. Eph. 1, 3: εὐλογητὸς γὰρ (Begründung, warum die Epheser ihren Bischof κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν lieben sollen) ὁ χαρισάμενος ὑμῖν ἀξίοις οὖσι τοιοῦτον

ἐπίσκοπον κεκτῆσθαι. — Betreffs des Ausdruckes χάρις θεοῦ (R. iscr.; Sm. 11, 1; 13, 2; M. iscr. χάριτι θεοῦ πατρός) sei bemerkt, daß statt seiner Ignatius des öfteren χάρις Ἰησοῦ Χριστοῦ gebraucht: M. 8, 2; Phld. 8, 1; 11, 1; Sm. 6, 2. Überhaupt ist die „Gnade" das auszeichnende Merkmal des Christentums (M. 8, 1; Sm. 6, 2; vgl. überhaupt das häufige Wort χάρις in seinen verschiedenen Zusammenhängen: Eph. 11, 1; 20, 2; Sm. 9, 2; 12, 1 u. 2; Pol. 7, 3; 8, 2; χάρισμα Sm. iscr.[2]; Pol. 2, 2). Darum wird Christus geradezu genannt τὸ χάρισμα, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος (Eph. 17, 2; dem sprachlichen Aufbau nach entspricht dieser Satz genau dem vorhergehenden θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός). Vielleicht dürfte man auch das Wort ἡ χάρις in Sm. 12, 1 (ἀμείψεται αὐτὸν ἡ χάρις κατὰ πάντα, cf. Sm. 9, 2 ἀμείβοι ὑμῖν θεός) und Pol. 7, 3 (πιστεύω τῇ χάριτι. Doch heißt es Phld. 8, 1 πιστεύω τῇ χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ) direkt auf Christus beziehen und unter „Gnade" Jesus selbst verstehen. — Untersuchen wir im Anschluß an den Ausdruck τῷ ἐπισκόπῳ ὡς χάριτι θεοῦ (M. 2) noch das Verhältnis des ἐπίσκοπος zu θεός, so sehen wir, daß auch hier Christus die Stelle des Vaters vertritt. Der Bischof wird bezeichnet und aufgefaßt als Stellvertreter „Gottes" (Eph. 5, 3 μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὦμεν θεῷ ὑποτασσόμενοι. M. 6, 1 προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ. Sm. 9, 1 καλὸν ἔχει, θεὸν καὶ ἐπίσκοπον εἰδέναι. Pol. 6, 1 τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμῖν), als Stellvertreter des „Vaters" (M. 3, 1 κατὰ δύναμιν θεοῦ πατρὸς πᾶσαν ἐντροπὴν αὐτῷ (sc. ἐπισκόπῳ) ἀπονέμειν ... οὐκ αὐτῷ δέ, ἀλλὰ τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ. Tr. 3, 1 τὸν ἐπίσκοπον ὄντα τύπον τοῦ πατρός), als Stellvertreter „des Vaters und Jesu Christi" (Phld. 1, 1 ἐν ἀγάπῃ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Phld. 3, 2 ὅσοι θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν, vgl. Pol. iscr. ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Tr. 12, 2 ἀναψύχειν τὸν ἐπίσκοπον εἰς τιμὴν πατρός, Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων) und als Stellvertreter „Jesu Christi" (τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν Eph. 6, 1; Phld. iscr. ἀποδεδειγμένοις ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ. R. 9, 1 ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται. μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη, vgl. auch Eph. 3, 2 οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν. Eph. 1, 3 ὑμῶν δὲ ἐν σαρκὶ ἐπισκόπῳ, ὃν εὔχομαι κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ὑμᾶς ἀγαπᾶν. Pol. 5, 2: Wenn die Ehe abgeschlossen wird μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου, dann ist sie γάμος κατὰ κύριον. Endlich ist Christus durch seinen Gehorsam gegen den himmlischen Vater

uns ein Vorbild, wie wir dem Bischof unterwürfig sein sollen: M. 7, 1; 13, 2; Sm. 8, 1). Wenn darum die Gemeinde in willfährigem Gehorsam und einmütiger Liebe sich dem Bischof fügt, so ist diese Handlungsweise ein Lobeshymnus auf Christus: διὰ τοῦτο ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ συμφώνῳ ἀγάπῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται Eph. 4, 1.

3, 2: τὸ δὲ τοιοῦτον οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς θεὸν τὸν τὰ κρύφια εἰδότα. Hiezu sei verwiesen auf M. 6, 2: μηδεὶς κατὰ σάρκα βλεπέτω τὸν πλησίον, ἀλλὰ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ ἀλλήλους διαπαντὸς ἀγαπᾶτε und auf Eph. 15, 3: οὐδὲν λανθάνει τὸν κύριον (der ganze Abschnitt handelt von Jesus Christus), ἀλλὰ καὶ τὰ κρυπτὰ ἡμῶν ἐγγὺς αὐτῷ ἐστιν.

13, 1: τῶν κατὰ θεὸν διακόνων. Vgl. Bemerkung zu Eph. 2, 1. In Verbindung mit θεός kommt διάκονος vor: Eph. 2, 1; Sm. 8, 1 (τοὺς διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς θεοῦ ἐντολήν); Sm. 12, 1 (ὄντα ἐξεμπλάριον θεοῦ διακονίας). In Verbindung mit Christus: M. 6, 1 (τῶν διακόνων ... πεπιστευμένων διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ); Tr. 2, 3 (τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ); Tr. 3, 1 (ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν); Phld. iscr. (ἀποδεδειγμένοις ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ); Sm. 10, 1 (ὡς διακόνους Χριστοῦ θεοῦ).

14, 1: θεοῦ γέμετε. θεοῦ ἐπιτύχω (vgl. Eph. 10, 1); ὑμῶν ἐν θεῷ προσευχῆς (vgl. Eph. 1, 1).

15, 1: εἰς δόξαν θεοῦ entspricht dem folgenden ἐν τιμῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Vgl. Eph. 13, 1.

15, 2: ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ. Zu berücksichtigen ist die Erläuterung κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. Der Ausdruck ὁμόνοια θεοῦ findet sich noch M. 6, 1 und Phld. iscr.

Im Trallianerbrief.

1, 2: τὴν κατὰ θεὸν εὔνοιαν (vgl. Eph. 2, 1); μιμητὰς ὄντας θεοῦ. Wie das (2, 1) folgende γάρ beweist, sind die Trallianer besonders durch ihren Gehorsam gegen den Bischof μιμηταὶ θεοῦ, oder wie Ignatius an dieser Stelle sich noch ausdrückt, κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῶντες. θεός und Ἰησοῦς Χριστός sind also keine verschiedenen Dinge. Dann sind wir Nachahmer Gottes, wenn wir den Gehorsam Christi (M. 7, 1; 13, 2; Sm. 8, 1) nachahmen. Vgl. auch Eph. 1, 1.

2, 3: ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται entspricht dem vorhergehenden διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ. Es finden sich noch folgende Genitive bei ἐκκλησία: θεοῦ Phld. 10, 1; τοῦ θεοῦ Tr. 12;

θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ Phld. iscr.; θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ Χριστοῦ Sm. iscr. Vgl. Sm. 8, 2.

3, 1: τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον θεοῦ. Das Verhältnis der Presbyter zum Bischof bildet eine Analogie zu dem Verhältnis der Apostel zu Jesus Christus: τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις Ἰησοῦ Χριστοῦ Tr. 2, 2. Die Apostel sind das Ratskollegium, der Senat Gottes, bezw. Jesu Christi; desgleichen die Presbyter die Ratsversammlung des Bischofs. M. 6, 1 (τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων); Phld. 5, 1 (τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας); Sm. 8, 1 (τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις). — Da auch „der Vater Jesu Christi" als πάντων ἐπίσκοπος, ἀόρατος ἐπίσκοπος (M. 3) aufgefaßt wird, da insbesondere Tr. 3, 1 unmittelbar vor dem in Frage stehenden Text der Bischof als τύπος τοῦ πατρός erscheint, so sei ausdrücklich zugegeben, daß in dem Ausdruck συνέδριον θεοῦ unter θεός möglicherweise der „Vater" zu verstehen ist, wenngleich diese Auffassung nach der sonstigen Anschauung des Ignatius als höchst unwahrscheinlich bezeichnet werden darf. — Erwähnt sei noch der Ausdruck τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ (M. 2).

4, 1: πολλὰ φρονῷ ἐν θεῷ. Hiezu vergleiche man Eph. 17, 2: διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα, λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. Vgl. auch Eph. 1, 1.

7, 1: θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

8, 2: τὸ ἐν θεῷ πλῆθος. Dieser Ausdruck bedeutet das christliche Volk, die Gemeinde, die Kirche (M. 6, 1; Tr. 1, 1). Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία (Sm. 8, 2). — Zu ἐν θεῷ vgl. Eph. 1, 1.

Im Römerbrief.

Iscr.: κατὰ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

iscr.: ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ θεῷ ἡμῶν.

1, 1: εὐξάμενος θεῷ, vgl. R. 4, 2: λιτανεύσατε τὸν Χριστὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.

1, 2: τοῦ θεοῦ ἐπιτυχεῖν, vgl. Eph. 10, 1.

2, 2: σπονδισθῆναι θεῷ (4, 2: θεῷ θυσία); vgl. hiezu die Ausdrücke 4, 1: σῖτός εἰμι θεοῦ ... ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ τοῦ Χριστοῦ.

2, 2: ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ θεὸς κατηξίωσεν εὑρεθῆναι. Hier bezieht sich ὁ θεός — wenn es nicht unbestimmt ist — jedenfalls auf das vorhergehende τῷ πατρί. Doch sei auf folgende Parallelstellen verwiesen: Eph. 20, 1: Ἐάν με καταξιώσῃ Ἰησοῦς Χριστὸς

ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν καὶ θέλημα ἦ. Sm. 11, 1: κατὰ θέλημα δὲ κατηξιώθην ... ἵνα ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν θεοῦ ἐπιτύχω.

3, 3: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται.

2, 2: καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω (Tr. iscr. ἐν τῇ εἰς αὐτὸν ἀναστάσει); R. 6, 1: καλόν μοι ἀποθανεῖν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν.

4, 1: ἑκὼν ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω. Vgl. Eph. 1, 2: δεδεμένον ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἐλπίδος. Eph. 3, 1: εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι ἐν τῷ ὀνόματι (sc. Christi. Eph. 7, 1; Phld. 10, 1), οὔπω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. Eph. 11, 2: ἐν ᾧ (sc. Christus Jesus, 11, 1) τὰ δεσμὰ περιφέρω. Tr. 1, 1: δεδεμένῳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Tr. 12, 2: τὰ δεσμά μου, ἃ ἕνεκεν Ἰησοῦ Χριστοῦ περιφέρω. R. 1, 1: δεδεμένος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

4, 1: σῖτός εἰμι θεοῦ entspricht dem folgenden καθαρὸς ἄρτος τοῦ Χριστοῦ. Viermal wird in diesem Kapitel Christus ausdrücklich genannt, während von Gott Vater nicht die Rede ist; darum dürften schon aus diesem Grunde allein die Ausdrücke: ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω, σῖτος θεοῦ, θεοῦ ἐπιτυχεῖν und θεῷ θυσία auf Christus zu beziehen sein.

6, 2: τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι ist auf Grund von 5, 3 und 6, 1 ganz zweifellos auf Christus zu beziehen.

6, 3: τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου.

7, 1: τὴν εἰς θεόν μου γνώμην (Phld. 1, 2 τὴν εἰς θεὸν αὐτοῦ γνώμην). Das μου deutet auf 6, 3 zurück. Beachtenswert ist auch der Ausdruck ἡ γνώμη (τοῦ) θεοῦ (Eph. 3, 2; R. 8, 3; Sm. 6, 2; Pol. 8, 1; 1, 1 [τὴν ἐν θεῷ γνώμην]) und γνώμη Ἰησοῦ Χριστοῦ (Eph. 3, 2; Phld. iscr.). Vgl. auch die Bemerkung zu Eph. 3, 2.

7, 3: ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

9, 1: ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται. Daß an dieser Stelle zweifellos θεός auf Jesus Christus zu beziehen ist, beweist das folgende μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει.

9, 2: ἐὰν θεοῦ ἐπιτύχω. 9, 1 und 9, 3 findet sich nur Ἰησοῦς Χριστός. Vgl. auch Eph. 10, 1.

10, 1: εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ, vgl. Eph. 13, 1.

Im Philadelphierbrief.

1, 2: ἐν πάσῃ ἐπιεικείᾳ θεοῦ ζῶντος. Hier ist die Beziehung an sich unsicher. Aber ein Vergleich mit Eph. 10, 3 legt die begründete Vermutung nahe, daß Christus unter dem „lebendigen Gott“ gemeint sei. Die häufige Verbindung von „Leben“ und „Christus“ macht das noch wahrscheinlicher; vgl. Eph. 1, 1; 3, 2

(τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν); 7, 2: ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή; 11, 1: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὑρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν; 14, 1; 17, 1; 18, 1; 19, 3; 20, 2; M. 1, 2; 5, 2; 9, 1 u. 2; Tr. 9, 2; 2, 1; Sm. 4, 1; Pol. 2, 3.

4: κατὰ θεόν. 3, 2 ist zu beachten: κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῶντες.

5, 1: εἰς θεόν. Vorher und nachher steht Ἰησοῦς Χριστός.

6, 3: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου, vgl. 6, 1 (περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ. μόνον ὀνόματα ἀνθρώπων); R. 6, 3 (τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου); cf. Bemerkung zu Eph. 13, 1.

8, 1: θεὸς οὐ κατοικεῖ (auch 7, 2 ναὸν θεοῦ) erinnert stark an die auf Christus bezügliche Stelle Eph. 15, 3: ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοί.

10: ἐκκλησίᾳ θεοῦ (vgl. Tr. 2, 3), θεοῦ πρεσβείαν, ὑπὲρ ὀνόματος θεοῦ (vgl. Eph. 1, 3). Man beachte das zweimalige ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ und besonders das δοξάσει τὸ ὄνομα (Eph. 3, 1; 7, 1).

11, 1: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ. Es sind die sonstigen Ausdrücke in diesem Kapitel zu berücksichtigen: ὁ κύριος, τῇ χάριτι τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ κύριος Ἰ. Χ., ἐν Χ. Ἰ.

Im Smyrnäerbrief.

1, 1: δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν.

4, 2: ἐγγὺς θεοῦ, μεταξὺ θεοῦ. Es wechseln in diesem Kapitel tautologisch die Ausdrücke θεός, ὁ κύριος ἡμῶν, Ἰησοῦς Χριστός. Ignatius will durch sein Leiden ähnlich werden Jesus Christus (εἰς τὸ συμπαθεῖν αὐτῷ πάντα ὑπομένω) und mit Christus vereinigt werden: ἐγγὺς μαχαίρας, ἐγγὺς θεοῦ.

6, 2: τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ ist korrelativ zu εἰς τὴν χάριν Ἰησοῦ Χριστοῦ. (Vgl. auch die Bemerkung zu Eph. 3, 2 und R. 7, 1.)

7, 1: ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν. Die Eucharistie, welche enthält σάρκα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ist ein Geschenk Christi.

8, 1: τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς θεοῦ ἐντολήν (Tr. 13, 2: ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ ὡς τῇ ἐντολῇ, unmittelbar davor steht ἔρρωσθε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ); vgl. Eph. 9, 2: κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ. R. iscr. ἡνωμένοις πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ (sc. Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ πατρός); Phld. 1, 2; M. 4, 1. — Zum Vergleiche sei auch angezogen M. 2: τῷ ἐπισκόπῳ ὡς χάριτι θεοῦ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Vgl. Bemerkung zu M. 13, 1.

9, 1: ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον ὑπὸ θεοῦ τετίμηται wird beleuchtet durch 9, 2: κατὰ πάντα με ἀνεπαύσατε, καὶ ὑμᾶς Ἰησοῦς Χριστός. Darnach sind auch die anderen Ausdrücke dieses Kapitels zu beurteilen: εἰς θεὸν μετανοεῖν, θεὸν καὶ ἐπίσκοπον εἰδέναι, ἀμείβοι ὑμῖν θεός.

10, 1: εἰς λόγον θεοῦ . . . ὡς διακόνους Χριστοῦ θεοῦ.
11, 1: ἐκ χάριτος θεοῦ (vgl. M. 2) und θεοῦ ἐπιτύχω (vgl. Eph. 10, 1).
11, 2: εἰς τιμὴν θεοῦ (vgl. Eph. 21, 1).
11, 3: κατὰ θεόν (vgl. Eph. 2, 1).
12, 1: θεοῦ διακονίας (vgl. M. 13, 1).
13, 2: ἐν χάριτι θεοῦ (vgl. M. 2).

Im Polykarpbrief.

In diesem Briefe tritt die Bezeichnung Ἰησοῦς Χριστός in den Hintergrund. Doch zeigt 3, 2; 5, 1; 5, 2; 8, 3, daß Jesus Christus der Mittelpunkt auch dieses Briefes und wohl meist unter θεός und κύριος zu verstehen ist. Auch ein Vergleich mit den übrigen Briefen ermöglicht wertvolle Schlüsse.

1, 1: ἐν θεῷ (vgl. Eph. 1, 1). Man beachte Pol. 8, 3: ἐν θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, auch das ὁ κύριος 1, 2.

2, 3: θεοῦ ἐπιτυχεῖν (vgl. Eph. 10, 1); θεοῦ ἀθλητής (vgl. Pol. 3, 1 und 3, 2).

3, 1: ἕνεκεν θεοῦ πάντα ὑπομένειν (vgl. 3, 2 und R. 4, 1). Tr. 12, 2: ἕνεκεν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

4, 1: ἄνευ θεοῦ. Zu beachten das μετὰ τὸν κύριον.

4, 3: εἰς δόξαν θεοῦ (Eph. 13, 1).

5, 2: εἰς τιμὴν θεοῦ. Man beachte den Zusammenhang, besonders εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου (vgl. Eph. 21, 1).

7, 1: διὰ τοῦ παθεῖν θεοῦ ἐπιτύχω (vgl. Eph. 10, 1; auch die Ausführungen zu Eph. 1, 1: μιμηταὶ ὄντες θεοῦ sind nicht zu übersehen). Die Ausdrücke εἰς δόξαν θεοῦ, θεῷ σχολάζει, τὸ ἔργον θεοῦ, εἰς εὐποιΐαν θεῷ müssen darnach beurteilt werden.

8, 1: θεοῦ γνώμην (vgl. Eph. 3, 2 und R. 7, 1).

8, 3: ἐν θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ.

Es will mit diesen Ausführungen keineswegs — das soll ausdrücklich klargelegt werden — mit apodiktischer Sicherheit behauptet werden, es sei an jeder einzelnen der angeführten Stellen zweifellos gewiß, daß unter θεός Christus zu verstehen sei; in den meisten oder wenigstens in vielen Fällen wird man über die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit nicht hinauskommen. Der Gegner wird trotz alledem, ungeachtet der immerhin zahlreichen und schon deswegen allein imponierenden Belegstellen, geltend machen können: „Es kann der Vater ebenso gut gemeint sein wie Jesus Christus“. Für diesen Fall hätten unsere Ausführungen mindestens soviel bewiesen, und zwar mit unleugbarer Kraft, daß

in der religiösen Überzeugung des Ignatius Jesus Christus durchwegs die Stelle des himmlischen Vaters vertritt. — Doch sei noch auf etwas aufmerksam gemacht. Wenn man ohne Zaudern und Zögern, ohne das geringste Bedenken, zugibt, daß das Wort κύριος „bei Ignatius nur oder fast nur als Bezeichnung für Christus“[1] vorkommt, dann ist es unverständlich, warum man das Wort θεός nicht als Bezeichnung für Christus zulassen will an jenen zahlreichen Stellen, wo es offensichtlich nur aus schriftstellerischen Gründen gewählt ist, um einen Wechsel im Ausdruck zu erzielen. Ἰησοῦς Χριστός (mit den verschiedenen Variationen Χριστὸς Ἰησοῦς, Ἰησοῦς, Χριστός), κύριος und θεός sind vielfach Namen für die nämliche Person, verschieden gewählt nur im Interesse der stilistischen Darstellung, um Monotonie zu vermeiden. Man vergleiche nach dieser Richtung: Eph. 6: ὡς αὐτὸν τὸν κύριον, τὴν ἐν θεῷ εὐταξίαν, εἴπερ Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλοῦντος. — 7: τὸ ὄνομα (Χριστοῦ) περιφέρειν, ἀνάξια θεοῦ, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. — 10: θεοῦ τύχωσιν, μιμηταὶ τοῦ κυρίου, ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. — 18, 2 und 19, 1: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὁ θάνατος τοῦ κυρίου. — M. 13: τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου, τῶν κατὰ θεὸν διακόνων, ὡς Ἰησοῦς Χριστός. — Tr. 8: σαρξ τοῦ κυρίου, αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ ἐν θεῷ πλῆθος. — Phld. 7: θεὸς οὐ κατοικεῖ, ἀφίει ὁ κύριος, εἰς ἑνότητα θεοῦ, χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ. — 11: τῷ θεῷ εὐχαριστῶ, ὡς καὶ ὑμᾶς ὁ κύριος, τῇ χάριτι τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. — Sm. 1, 1: δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν, ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ, εἰς τὸν κύριον ἡμῶν. — 10: εἰς λόγον θεοῦ, ὡς διακόνους Χριστοῦ θεοῦ, εὐχαριστοῦσιν τῷ κυρίῳ, ἡ τελεία πίστις Ἰησοῦς Χριστός. — Pol. 5: ἀγαπᾶν τὸν κύριον, ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν, τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, κατὰ κύριον, εἰς τιμὴν θεοῦ. — 8: θεοῦ γνώμην, ἐν θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἐν κυρίῳ. (Zum Vergleiche darf vielleicht auch hingewiesen werden auf den Wechsel von κύριος ἡμῶν [Phld., Pol.] und θεὸς ἡμῶν [Eph., R.] in den Begrüßungsformeln.) Wenn man bei κύριος die Beziehung auf Christus nicht in Abrede stellt, dann sollte man das folgerichtig auch bei θεός nicht tun. Und darum dürfte man wohl nicht auf einem Irrwege sich befinden, wenn man annimmt, daß dort, wo nicht offensichtlich „Gott Vater“ (θεὸς πατήρ) gemeint ist, sondern die Beziehung unklar bleibt, ebensowohl Christus, wie der Vater gemeint sein kann, oder daß der „Sohn des Vaters“ mitinbegriffen ist. Vgl. Eph. 11, 1: φοβηθῶμεν

[1] Von der Goltz, Ignatius 22; Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi, 87; Kattenbusch, Das apostolische Symbol, II 523.

τὴν μακροθυμίαν τοῦ θεοῦ. 12, 2: τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων. M. 6, 1: ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ (M. 15, 1; Phld. iscr.). 6, 2: ὁμοήθειαν θεοῦ (Pol. 1, 3); Tr. 5, 2: ἵνα θεοῦ μὴ λειπώμεθα. 12, 3: ἐν τῷ ἐλέει τοῦ θεοῦ. R. iscr.: πεπληρωμένοις χάριτος θεοῦ. R. 2, 1: θεῷ ἀρέσαι. 7, 1: τουτέστιν τοῦ θεοῦ. Phld. 7, 1: θεοῦ φωνῇ. 10, 1: θεοῦ πρεσβείαν. Sm. 8, 2: τῷ θεῷ εὐάρεστον. 11, 3: θεὸς ἕτοιμος. 12, 2: ἐν ἑνότητι θεοῦ.

Allgemein gibt man zu und muß zugestehen, daß die Briefe des hl. Ignatius einen ausgeprägt christozentrischen Charakter haben; denn das fast in jedem Kapitel vorkommende Wort Ἰησοῦς Χριστός läßt darüber keinen Zweifel. Die ignatianischen Briefe sind aber in demselben oder noch höherem Maße theozentrisch; denn der Terminus θεός leuchtet uns nicht weniger oft — ich zählte ihn 175 mal — in den Briefen entgegen. Wollen wir aber die Briefe ganz genau charakterisieren, dann müssen wir sie als christotheozentrisch bezeichnen. Auf Grund unserer Darlegungen glauben wir mit weit mehr Recht, als man bisher annahm, sagen zu dürfen: Ignatius „ist von dem Glauben an die göttliche Würde des Erlösers so ganz erfüllt und begeistert, daß es scheint, als könne er nicht oft genug davon Zeugnis geben, daß sein Bekenntnis wie ein freudiger Lobgesang auf den Gottmenschen aus seiner ganz in Christo lebenden und durch ihn hochbeglückten Seele hervordringt.“[1] Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὁ θεὸς ἡμῶν, ist der Mittelpunkt der Briefe unseres Märtyrerbischofes, und muß auch die strahlende, lebenspendende Sonne in seinem Denken, Fühlen und Handeln gewesen sein.

Einwände.

§ 33. Der Subordinatianismus des Ignatius.

Jesus Christus ist nach des Ignatius Glauben wahrer und eigentlicher Gott im selben uneingeschränkten Sinne wie Gott der Vater. Das ist das Resultat unserer bisherigen Untersuchung. Dagegen wird aber der Einwand erhoben, Ignatius sei offensichtlich ein Vertreter des Subordinatianismus. Es ist „gesichert“, meint v. d. Goltz (S. 22), „daß Ignatius nicht nur den geschichtlichen, sondern auch den präexistenten und erhöhten Christus als Person vom Vater unterscheidet und demselben sub-

[1] Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius, 4. — Kattenbusch a. a. O. 610: „Für Ignatius ist charakteristisch, daß er öfter von Christus als ὁ θεὸς ἡμῶν als ὁ κύριος ἡμῶν spricht. Da sehen wir, wie die θεολογία τοῦ Χριστοῦ die κυριολογία zu überholen begann. Ignatius steht schon in der Linie der ‚Dogmatiker‘“.

ordiniert."[1] Am auffallendsten kommt diese vermeintliche Unterordnung unter den Vater, diese Abhängigkeit von ihm zum Ausdruck an folgenden Stellen: M. 7, 1: „Wie der Herr nichts getan hat ohne den Vater, mit dem er vereint ist, weder durch sich selbst, noch durch die Apostel; so sollet auch ihr ohne den Bischof und die Priester nichts tun." Sm. 8, 1: „Folget alle dem Bischofe, wie Jesus Christus dem Vater, und dem Presbyterium wie den Aposteln, die Diakonen aber ehret wie einen Auftrag Gottes." Vgl. auch M. 8, 2: „welcher in allem wohlgefallen hat dem, der ihn gesandt hat."

Indes ist diese Unterordnung nicht von dem Gotte Christus, sondern von dem Menschen Christus ausgesagt. Ignatius macht überraschenderweise bereits — nicht bloß sachlich, sondern auch formell — diese Unterscheidung. M. 13, 2: ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι, ἵνα ἕνωσις ᾖ σαρκική τε καὶ πνευματική. Dieses κατὰ σάρκα ist frappierend bei einem Autor, der zu Beginn des zweiten christlichen Jahrhunderts schreibt[2]. Es setzt dieser Ausdruck eine reife Erkenntnis und eine klare Reflexion voraus. Dieses κατὰ σάρκα zeigt, wie stark Ignatius über die Dinge nachgedacht, von denen seine Briefe handeln. Christus war also seinem Vater gehorsam „dem Fleische nach", d. h. seiner menschlichen Natur nach. Nur diese Bedeutung (von „menschlicher Natur") kann σάρξ hier haben; es kann nicht den nämlichen Sinn haben wie dort, wo von den Menschen ein „Handeln κατὰ σάρκα" ausgesagt wird; denn da es im letzteren Falle immer heißt, die Menschen sollten nichts κατὰ σάρκα tun[3], so wäre es höchst eigentümlich, ja geradezu unverständlich und

[1] Vgl. auch Rouffiac a. a. O. 54.

[2] Da diese Worte (κατὰ σάρκα) in A fehlen, setzt sie Lightfoot in Klammer. Er bemerkt dazu: „These words, if genuine, would expressly limit the subordination of the Son to His human nature. But their absence in some authorities seems to show that they are no part of the original text." Funk erklärt: „Mihi verba suspicionem movent, per testes autem satis fidos tradita esse videntur." GL steht gegen A („Versiones orientales, cum interpres syriacus singula exemplaris graeci verba non accurate reddiderit, sed liberius suo munere functus sit, ad textum recensendum non idem valent ac latina et cum prudentia adhibendae sunt". Funk LXXXVII). Es haben sämtliche Ausgaben (auch Gebhardt-Harnack-Zahn, Hilgenfeld) außer Lightfoot die fraglichen Worte in den Text aufgenommen. Eph. 20, 2 und Sm. 1, 1 machen ihre Echtheit höchst sicher, da sie der ignatianischen Sprachweise geläufig sind.

[3] M. 6, 2: μηδεὶς κατὰ σάρκα βλεπέτω τὸν πλησίον. R. 8, 3: οὐ κατὰ σάρκα ὑμῖν ἔγραφα, ἀλλὰ κατὰ γνώμην θεοῦ. Vgl. R. 9, 3; Phld. 7, 1.

dem sonstigen Inhalt der Briefe ganz fremd, wenn von Christus ausgesagt würde, er sei fleischlicherweise gehorsam gewesen, sein Gehorsam sei fleischlicher Gesinnung entsprungen. Vielmehr bedeutet, wie Eph. 20, 2 (τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ) und Sm. 1, 1 (ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα), so auch hier σάρξ die fleischliche oder menschliche Natur[1]. Was Gegensatz ist, besagt Sm. 3, 3 und Eph. 7, 2. Wie Sm. 3, 2 gesagt ist, als σαρκικός habe Christus gegessen und getrunken, aber πνευματικῶς sei er mit dem Vater vereinigt gewesen, so will Ignatius M. 13, 2 sagen: κατὰ σάρκα ist Christus dem Vater untergeordnet, aber κατὰ πνεῦμα (seiner Gottheit nach) ist er dem Vater gleich (vgl. die Koordination im zweiten Gliede: τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρί). Von einem Subordinatianismus nach jeder Beziehung kann also absolut nicht geredet werden[2].

§ 34. Der Patripassianismus des Ignatius.

In direktem Gegensatz zum Subordinatianismus versucht man dem hl. Ignatius die Lehre, welche man Patripassianismus lehrt, unterzuschieben. Nach den gediegenen Ausführungen von Theodor Zahn[3], auf welche hier verwiesen sei, hätte man annehmen dürfen, daß diese Anschauung nicht mehr würde vertreten werden. Doch das wäre Täuschung. Außer Loofs[4] und Völter[5] verficht namentlich E. Kroymann[6] diese Theorie: „Die modalistische Christologie scheint von ihm (Ignatius) ihren Ausgang genommen zu haben. Denn im Grunde ist sie — wenigstens in der Form des Patripassianismus — nichts als die rücksichtslos-konsequente Schlußfolgerung aus einzelnen ignatianischen Formeln“ (XI). Der Ausgangspunkt der Kroymannschen Beweisführung ist nicht unrichtig, er besagt dasselbe, was auch wir bisher zu beweisen suchten, wenn wir auch seine Anschauung über das Verhältnis des Ignatius zu Johannes

[1] Hieher gehört auch Sm. 1, 2: καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί.

[2] Vgl. Aug. Lelong, Les Pères apost. III. 40 Anmerkung: „κατὰ σάρκα: c'est selon la chair, c'est-à-dire en tant qu'homme, κατὰ σάρκα, non en tant que Verbe, que Jésus-Christ est soumis à son Père. — L'authenticité de ces deux mots, qui manquent dans la version arménienne, est contestée.“

[3] Ign. v. Ant. 476—481 (gegen Baur und Lipsius).

[4] Dogmengeschichte ⁴1906, 102: „Der naive religiöse Modalismus“; „so kann man den Monotheismus des Ignatius auch als einen ökonomisch-trinitarischen auffassen“.

[5] Polykarp und Ignatius 1910, 194: Der präexistente Sohn Gottes war „offenbar ohne hypostatische Unterscheidung“ beim Vater.

[6] Tertullian, adversus Praxeam, Tübingen 1907, Einleitung.

nicht uns zu eigen machen wollen[1]. Kroymann geht aus von der offensichtlichen „Sublimität der Aussagen des Ignatius über Christus", von der starken Betonung der „Gottheit Christi", er weist hin auf die „kühne Apposition ὁ θεὸς ἡμῶν" und „die Bezeichnung Christi als des ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός.[2]" Aber die Schlußfolgerungen, die er aus diesen Tatsachen zieht, sind nichts weniger als zwingend. So schreibt er im Anschluß an Pol. 3, 2: „Das könnte ebenso gut Noëtos geschrieben haben; und vollendeter Patripassianismus ist es schon, wenn wir Sm. 2, 1 lesen, daß Christus sich selbst erweckt habe. Daß dies nicht mehr naive Ausdrucksweise, sondern volle Überlegung ist, wird am besten dadurch bewiesen, daß Tr. 9, 2 — (Kroymann dürfte sogar hinzufügen: im nämlichen Briefe an die Smyrnäer 7, 1) — die Auferweckung Christi noch dem Vater zugeschrieben wird" (XII). Desgleichen sieht Kroymann die Ausdrücke αἷμα und πάθος θεοῦ für Beweise von Patripassianismus an. Ob die Auffassung Kroymanns aber richtig ist? Fast möchte es scheinen, als ob Kroymann auf demselben philosophischen Standpunkt stünde wie die Patripassianer, welche „ausgehend von den zwei gleich uneingeschränkten Voraussetzungen der vollen naturhaften Gottheit Christi und der absoluten (numerischen) Einheit Gottes", den Schluß für „unausweichlich" hielten, „daß dann Gott der Vater und Gott der Sohn nicht bloß ein ἕν, sondern εἷς, d. h. identisch sein müßten" (X). Ist aber dieser Schluß richtig? Können Gott Vater und Gott Sohn, obwohl nicht εἷς, nicht trotzdem ἕν sein? Und wenn Christus dieselben Werke tut, wie der Vater, erklärt sich das nicht zur Genüge daraus, daß beide ἕν sind? Und wo ist ein Beweis dafür, daß nach der Auffassung des Ignatius Gott der Vater und Gott der Sohn εἷς sind? Hat nicht Zahn[3] eine Unmasse von Stellen angeführt, an denen Vater und Sohn als Personen genau unterschieden werden?[4] Und Kroymann sagt ja selbst: „Natürlich kann nicht davon die Rede sein, daß Ignatius nicht zwischen Gott und Christus unterschieden, daß er

[1] „Die Gottheit Christi wird in einem Maße betont, daß man sich über nichts so sehr verwundert als über die Unmöglichkeit, ein einziges wörtliches Johanneszitat in seinen Schriften aufzuzeigen." „Die Sublimität der Aussagen des Ignatius über Christus ist so groß, daß die Christologie des vierten Evangeliums dagegen als eine Abschwächung erscheint" (XI).

[2] S. XI f. [3] Ign. v. Ant. 477 f.

[4] Vgl. Eph. iscr. ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Eph. 2, 1: ὁ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Eph. 4, 2: ᾄδητε διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρί. Eph. 5, 1: ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί. etc. etc.

sie als eine Person angesehen habe: jede Seite seiner Briefe liefert Belege vom Gegenteil" (XI). Wenn dem aber so ist, dann hat Ignatius offenbar den Vater und Christus nicht für identisch, nicht für εἷς gehalten, sondern für δύο; dann ist aber auch Ignatius kein Patripassianer; denn zum Wesen des Patripassianismus gehört, daß er Vater und Sohn für εἷς hält, für eine und dieselbe Person, nicht nur für ἕν, für eine und dieselbe Wesenheit. Die Formel ἡνωμένος τῷ πατρὶ πνευματικῶς (Sm. 3, 3) — ebenso M. 7, 1: ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν. Vgl. Eph. 5, 1 — besagt sicherlich nicht mehr als das johanneische: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν (Joh. 10, 30). Und wenn Kroymann erklärt, der johanneische λόγος biete „allein die Möglichkeit, die Einheit Gottes zu behaupten, ohne die Differenzierung von Vater und Sohn aufzugeben" (XII), dann möge er doch einmal Joh. 5, 21 (ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ) und 2, 19 (λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. 2, 21: ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ. ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν κ. τ. λ.) lesen, um zu erkennen, daß es nicht „vollendeter Patripassianismus" ist, wenn Ignatius sagt, Christus habe sich selbst von den Toten auferweckt. Entweder ist Ignatius kein Patripassianer, oder es ist — was Kroymann allerdings in Abrede stellt — auch Johannes ein Patripassianer (vgl. noch Joh. 14, 9; 16, 15).

III. Kapitel. Jesus Christus — Gottessohn und Wort Gottes.

Jesus Christus ist eine göttliche Person, ein göttliches Wesen, aber doch eine vom Vater verschiedene Persönlichkeit. Wie denkt sich nun Ignatius das Verhältnis dieser zwei göttlichen Personen zueinander? Zwischen dem Vater und Christus besteht eine ἕνωσις. Gott selbst ist die Einheit (τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅ ἐστιν αὐτός Tr. 11, 2) und Christus ist mit dem Vater seinem göttlichen Wesen nach in unzertrennbarer Einheit verbunden: καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί Sm. 3, 3. Dies ist die einzige Stelle, an der Ignatius sicher von der Einigung oder Einheit des göttlichen Wesens redet. Die übrigen Stellen können möglicherweise nur eine moralische Einheit zum Ausdruck bringen wollen, was in einigen Fällen sogar das Wahrscheinlichere sein dürfte. M. 7, 1: „Wie der Herr nichts getan hat ohne den Vater, mit dem er vereint ist (ἡνωμένος ὤν), weder durch sich selbst, noch durch

die Apostel, so sollet auch ihr ohne den Bischof und die Priester nichts tun". Eph. 5, 1: „Ich preise euch glücklich, daß ihr mit dem Bischof so zusammengegossen seid (τοὺς ἐγκεκραμένους), wie die Kirche mit Jesus Christus und wie Jesus Christus mit dem Vater[1], damit alles in Einigkeit zusammenstimme." Die Einheit Christi mit dem Vater ist Typus der Einheit der Gläubigen mit der Hierarchie, der Einheit der Kirche mit Jesus Christus: ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ[2].

Christus bildet auch mit dem Heiligen Geiste eine Einheit. Zweimal kommt die triadische Formel vor (M. 13, 1: ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι. 13, 2: τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι), wobei auffallend ist, daß beidemale die „zweite" Person voransteht und einmal υἱός mit Χριστός vertauscht ist. Näheren Aufschluß über das Verhältnis Christi zum Heiligen Geiste bieten die Briefe nicht. Nur des letzteren Mitwirkung bei der Inkarnation wird noch erwähnt (Eph. 18, 2).

Wenn nun Christus eine vom Vater unterschiedene Person ist, worin besteht der Unterschied? Nach der Anschauung und nach der Terminologie des Ignatius unterscheidet sich Jesus Christus von Gott Vater nur in dem einzigen Punkte, daß er Sohn und nicht Vater ist. Die charakteristischen Namen der Gottheit (θεός, ὁ θεός, ὁ θεός μου, ὁ θεὸς ἡμῶν; κύριος, ὁ κύριος, ὁ κυριός μου, ὁ κύριος ἡμῶν) werden ohne Bedenken oft auf Jesus Christus angewendet. Aber nie, gar niemals wird er πατήρ genannt, obwohl Ignatius von Gott sehr häufig den Namen „Vater" gebraucht: ὁ πατήρ Eph. iscr.; 3, 2; 4, 2; 5, 1; 15, 1; M. 7, 1; 13, 2; Tr. 3, 1; R. 7, 2; 8, 2; Phld. 9, 1; Sm. 3, 3; 7, 1; 8, 1; πατήρ Eph. 9, 1; M. 1, 2; 6, 1; 13, 1; Tr. 11, 1; R. iscr.; 3, 3; Phld. 3, 1; θεὸς πατήρ Eph. iscr.; 9, 1; 21, 2; M. iscr.[2]; 3, 1; 5, 2; Phld. iscr.; 1, 1; Sm. iscr.; Pol. iscr.; (ὁ) πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ Eph. 2, 1; M. 3, 1; Tr. iscr.; 9, 2 (ὁ πατὴρ αὐτοῦ); πατὴρ ὕψιστος R. iscr.; εἷς πατὴρ M. 7, 2 (ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθών).

---

[1] Aus diesen Worten läßt sich nicht zwingend beweisen, daß der Sohn mit dem Vater zusammengegossen ist „in realer, untrennbarer Lebensgemeinschaft, in Wesenseinigung" (Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius 5); denn es sind ja nach dem Texte auch die Gläubigen mit dem Bischof und die Kirche mit Christus „zusammengegossen".

[2] Vgl. die häufigen Ausdrücke ἑνότης Eph. 4, 2; 5, 1; Phld. 2, 2; 3, 2; 5, 2; 8, 1; 9, 1; Sm. 12, 2; Pol. 8, 3; ἕνωσις M. 1, 2; 13, 2; Phld. 4; 7, 2; 8, 1; Pol. 1, 2; ἑνόω Eph. iscr.; M. 6, 2; 14, 1; R. iscr.

Wenn wir die Beziehung Christi zum Vater ganz und voll erfassen wollen, dann müssen wir noch die Gottessohnschaft Christi untersuchen. Das wird dann auch auf unsere bisherigen Darlegungen ein neues Licht werfen.

§ 35. Jesus Christus — Gottessohn.

1. Texte.

An folgenden Stellen nennt Ignatius den Erlöser Jesus Christus „Sohn Gottes", bezw. „Sohn des Vaters":

1.

Eph. 4, 2: μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (sc. τοῦ πατρός).

2.

Eph. 20, 2: ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ.

3.

M. 8, 2: εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

4.

M. 13, 1: ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι.

5.

R. iscr.: ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ.

6.

R. iscr.: ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ πατρός.

7.

Sm. 1, 1: εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ· γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου.

Vielleicht darf man auch Sm. iscr.: τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ Χριστοῦ hiezu rechnen, da nach biblischem Sprachgebrauch der Ausdruck „geliebter Sohn" die Bedeutung „einziger Sohn" haben kann. Vgl. auch 1 Klem. 59, 2–3; Barn. 3, 6; 4, 3; Herm. Sim. 5, 2, 6; Mart. Pol. 14, 1, 3[1]. Trotzdem wird man auf Sm. iscr. kein allzu großes Gewicht legen dürfen, da Ignatius auch von ἠγαπημένη ἐκκλησία[2] und ἀγαπητοὶ προφῆται[3] redet.

---

[1] Jules Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité, Paris 1910, 244[2].

[2] Tr. iscr.; R. iscr.

[3] Phld. 9, 2; vgl. M. 11, 1; Tr. 8, 1; Sm. 4, 1; Pol. 7, 2; 8, 2.

2. Sinn des Wortes υἱὸς θεοῦ. Ansicht der Autoren.

In welchem Sinne nun ist nach der Auffassung des Ignatius Jesus Christus „Sohn Gottes", „Sohn des Vaters"? Ist er der wesensgleiche Sohn Gottes im metaphysischen Sinne als Träger der gleichen göttlichen Natur, erscheint also die Sohnschaft als solche im eigentlichsten, strengsten und vollkommensten Sinne des Wortes als ein auf Mitteilung derselben lebendigen göttlichen Wesenheit beruhendes Verhältnis? Oder ist Christus im Ideenkreis unseres Bischofs Sohn Gottes in einem abgeschwächten, uneigentlichen Sinne wegen seiner nur durch übernatürliche göttliche Mitwirkung möglichen und tatsächlich durch die Kraft des Allerhöchsten bewirkten wunderbaren Geburt aus der Jungfrau? Oder endlich, ist Jesus der Sohn Gottes nur im übertragenen Sinne, moralisch, insofern er Gott liebt wie ein Kind den Vater, und er von Gott geliebt wird mit väterlicher Liebe?

Die letztere Auffassung wird dem heiligen Ignatius nicht beigelegt und dürfte ihm wohl auch kaum beigelegt werden können; sie erscheint vielmehr durch das τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ[1] (R. iscr.) geradezu ausgeschlossen. Denn Christus wäre nicht der „einzige Sohn Gottes", wenn er Sohn Gottes wäre im Sinne von P. Eph. 1, 5: προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν oder 1 Joh. 3, 1: ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν καὶ ἐσμέν. Vgl. Gal. 4, 6 etc.

Betreffs der beiden anderen Möglichkeiten neigt weitaus die Mehrzahl der Erklärer zur Anschauung, Ignatius vertrete die Ansicht, Christus sei der Sohn Gottes wegen seiner übernatürlichen wunderbaren Geburt aus Maria der Jungfrau: conceptus (non de virili semine, sed) de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine.

So sagt Harnack bezüglich der Auffassung des Urchristentums von Christus als dem Sohne Gottes: „Wohl finden sich Stellen in der ältesten heidenchristlichen Literatur, in denen Jesus unabhängig von und vor seiner menschlichen Geburt als Sohn

[1] An dieser Stelle ist zu beachten, daß Ignatius von der μεγαλειότης des höchsten Vaters und seines einzigen Sohnes Jesus Christus spricht. Μεγαλειότης ist ein häufiges Attribut der göttlichen Macht und Majestät, die alles kann und vermag; z. B. 1 Klem. 24, 5 ist die Rede von der machtvollen Größe der göttlichen Vorsehung, ἡ μεγαλειότης τῆς προνοίας τοῦ δεσπότου, die imstande ist, aus dem in die Erde gelegten Samenkorn Früchte hervorzubringen; vgl. auch 1 Klem. 26, 1; 32, 1; 49, 3; Diogn. 10, 5; Past. Herm. Vis. 4, 1, 8; 4, 2, 5; Sim. 9, 18, 2; Diogn. 10, 5.

Gottes bezeichnet wird, aber sie sind nicht eben häufig. Sehr deutlich leitet Ignatius das Sohnesprädikat von der Geburt ins Fleisch ab."[1] „In der Tat gilt ihm Jesus erst durch seine Geburt aus dem hl. Geist als Sohn Gottes."[2] Desgleichen erklärt Seeberg bei Darlegung der Christologie der apostolischen Väter: „In demselben Sinn wie die Bezeichnung ‚Gott' ist in der Regel auch der ‚Sohn Gottes' gemeint; nur Ignatius braucht diesen Begriff noch in der alten historischen Prägung."[3] „Der Begriff ‚Menschensohn' hat seinen geschichtlichen Sinn in unserer Zeit verloren, ebenso in der Regel ‚Gottessohn', s. aber Ignatius."[4] Ähnlich, wenn auch nicht so exklusiv, äußern sich katholische Forscher. Tixeront[5] meint: „Ce qui est moins apparent dans nos épîtres, si même on l'y trouve, c'est la mention de la filiation divine et éternelle du Verbe indépendamment de l'Incarnation. Il semble que le saint martyr rapporte plutôt la filiation divine de Jésus-Christ au fait que Marie a conçu par l'opération du Saint-Esprit." Im Anschluß an Tixeront erklärt auch Bartmann: „Nach Ignatius ist Christus wohl seit der Inkarnation der Sohn Gottes. Einen tieferen Blick in das präexistente Dasein des Herrn wirft er nicht. Obschon er ihn Logos nennt (M. 8, 2) und Gott (Tr. 7, 1; Sm. 1, 1), so scheint er die Sohnschaft doch erst dem Inkarnierten beizulegen."[6] Auch Dölger[7] findet bei Ignatius den Erlöser Jesus Christus aufgefaßt als θεοῦ υἱός „im Sinne der direkt von Gott ohne Zutun des Mannes aus der Jungfrau Maria gewirkten Menschheit Jesu".

---

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴, Tübingen 1909, 214².

[2] a. a. O. 213 Anmerkung.

[3] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I², Leipzig 1908, 91.

[4] a. a. O. 91¹. [5] Histoire des dogmes I⁵, Paris 1909, 136.

[6] Bernhard Bartmann, Et verbum caro factum est, in Theologie und Glaube I (1909) 13.

[7] Franz Jos. Dölger, ΙΧΘΥΣ, Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. 1. Bd. Rom 1910, 398. Erwähnung mag noch finden R. Travers Smith, Ignatius, in A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines, during the first eight centuries. Vol. III. London 1882, 219: „Neither the term Son nor the term Λόγος is applied to express the relations of the divine Persons in themselves." Vorsichtiger und richtiger drückt sich P. Richard (Fils de Dieu. Dictionnaire de Théologie catholique. Fasc. XLI. Paris 1913, 2409) aus. Nur bezüglich Sm. 1, 1 ist er sich nicht ganz klar geworden: „Seul le passage ad Smyrn. 1, 1, semble donc fonder clairement la filiation divine sur la conception par la vertu de Dieu; mais cela pourrait ne pas exclure un fondement autre et plus divin et ne serait dès lors qu'une expression outrée de la naissance virginale."

Besonders scharf wendet sich Theodor Zahn gegen die Anschauung, daß Ignatius die spätere kirchliche Theorie von einer vorgeschichtlichen „Erzeugung des Sohnes aus dem Vater“ vertreten habe.[1] „Christus ist für Ignatius zwar ewiges Ich, aber Gottes Sohn doch erst als der ‚ins Fleisch Gekommene‘, als der ‚aus Maria und Gott‘ oder ‚aus Davids Geschlecht und heiligem Geist‘ zugleich Entsprossene, und es beschreibt der Name Sohn Gottes den gleichen Umfang wie der Name Menschensohn und zu beiden bildet die Ewigkeit, Unerzeugtheit, Gottheit des Ichs, welches Gottes- und Menschensohn geworden ist, einen Gegensatz.“

3. Prüfung der Texte.

Die hauptsächlichsten Beweise für die Richtigkeit dieser Theorie[2] glaubt man in Eph. 7, 2, Eph. 20, 2 und Sm. 1, 1 finden zu können.

I. Eph. 20, 2.

Was nun zunächst Eph. 20, 2 betrifft, so lautet der Text in allen Ausgaben: ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ.

Merkwürdigerweise übersetzt nun Funk diese Stelle folgendermaßen: „in uno Jesu Christo, qui secundum carnem ex genere David filius est hominis et filius dei.“ Ähnlich gibt Tixeront[3] die Stelle wieder mit: „De la race de David selon la chair, il est Fils de l'homme et Fils de Dieu.“ Diese Übersetzungen würden allerdings ziemlich deutlich den Gedanken zum Ausdruck bringen: Jesus Christus ist wie Menschensohn, so auch Gottessohn, weil und insofern er dem Fleische nach aus Davids Geschlecht entsprossen ist. Indes müssen diese Übersetzungen aus grammatikalischen Gründen abgelehnt werden. Die Wiederholung des Artikels, die

[1] Ign. v. Ant., Gotha 1873, 469.

[2] Diese Anschauung hängt wesentlich ab von der Auffassung des lukanischen Textes: διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ. Lk. 1, 35. Bekanntlich hat schon Maldonat gemeint, in diesem Texte sei nur von der Empfängnis oder der Erzeugung des Menschen Jesus Christus die Rede. Auch der Name „Sohn Gottes“ werde einzig und allein auf die übernatürliche Erzeugung und nicht auf die ewigen Beziehungen des Sohnes zum Vater zurückgeführt, und Christus würde ja auch, selbst wenn er nicht Gott wäre, auf Grund seiner übernatürlichen Erzeugung mit Recht Sohn Gottes genannt werden: „etiam si Christus Deus non fuisset, illo tamen modo genitus, quo genitus fuit, merito Dei filius vocatus fuisset.“ Vgl. Otto Bardenhewer, Mariä Verkündigung. Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38. Biblische Studien, X. Band, 5. Heft. Freiburg 1905, 152.

[3] a. a. O. 136.

durch alle Handschriften verbürgt ist, zeigt, daß es sich um zwei selbständige Satzglieder handelt. Die Apposition τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ ist grammatikalisch von der ersten Apposition τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ vollständig unabhängig, bezieht sich vielmehr direkt auf Ἰησοῦ Χριστῷ zurück. Die richtige Übersetzung muß darum lauten: „in Jesu Christo, secundum carnem ex genere David, filio hominis et filio dei" (so Zahn), oder falls man einen Relativsatz vorzieht: „in Jesu Christo, qui secundum carnem est ex genere David, qui filius hominis est et filius dei." Damit stimmt auch Lightfoot überein: „one Jesus Christ, who after the flesh was of David's race, who is Son of Man and Son of God." Lelong übetsetzt richtiger als Tixeront mit: „en Jésus-Christ, fils de David selon la chair, à la fois fils de l'homme et fils de Dieu."

Es soll nicht geleugnet werden, daß auch der richtig gestellten Übersetzung noch der Sinn untergelegt werden kann, Christus sei erst seit der Inkarnation Sohn Gottes; aber ebenso wenig kann in Abrede gestellt werden, daß sich mit dem Wortlaut die Lehre ganz gut vereinbaren läßt, Jesus sei schon vor der Menschwerdung Sohn Gottes gewesen. Der vorliegende Text ist neutral, er entscheidet sich für keine der beiden Theorien. Er besagt nur, daß Jesus Christus 1. dem Fleische nach aus dem Geschlechte Davids stammt, 2. daß er Menschensohn und Gottessohn ist. Eine nähere Erklärung bietet der Text nicht.

II. Sm. 1, 1.

Wichtiger ist die Stelle Sm. 1, 1. Sie lautet nach der Ausgabe von Funk: εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα...

a) Textkritik.

Zunächst wird es sich darum handeln, die Textvarianten zu prüfen. Nach τὸν κύριον ἡμων haben L A g noch Ἰησοῦν Χριστόν hinzugefügt. Statt κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, das durch die besten Handschriften G L (auch Sev) verbürgt ist und deswegen als gesichert betrachtet werden darf, hat Theodoret κατὰ θεότητα καὶ δύναμιν und A κατὰ φύσιν καὶ δύναμιν. θεοῦ ist in beiden Fällen folgerichtig weggelassen; auch von Lightfoot wird es ausgestoßen. Statt γεγεννημένον (mit νν), das durch L A Sev bezeugt ist, haben G Theod γεγενημένον, das von Th. Zahn rezipiert wurde. Welche der beiden Lesearten die richtige ist, wird sich wohl nicht mit

Sicherheit entscheiden lassen, zumal in den ersten christlichen Jahrhunderten die Schreibweise eine schwankende gewesen ist, nicht bloß im vorliegenden Falle, sondern überhaupt, nicht nur bei Ignatius, sondern auch bei anderen kirchlichen Schriftstellern, wie bei Erklärung des Ausdruckes γεννητὸς καὶ ἀγέννητος (Eph. 7, 2) noch des näheren zu erläutern sein wird. Immerhin dürfte der Lesart γεγεννημένον der Vorzug gebühren. Da nämlich Ignatius hier gegen die Doketen kämpft, so darf wohl angenommen werden, daß er, wie sonst (Eph. 18, 2; Tr. 9, 1), so auch hier neben den anderen geschichtlichen Tatsachen des Lebens Jesu: Taufe, Leiden, Tod, auch seine Geburt besonders hervorheben will. Die Vergleichung mit Tr. 9, 1 ist besonders lehrreich: τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν. Th. Zahn meint nun allerdings, an der Schreibweise mit einem ν sei trotz alledem nicht zu rütteln. Aber es darf doch nicht übersehen werden, daß dem Zeugnis von G die in solchen Fällen gleich große Auktorität von L gegenübersteht[1]. Auch A ist nicht zu unterschätzen, so oft ihre Leseart durch einen anderen Zeugen bestätigt wird[2]. Wenn L und A übereinstimmen, müssen sie sehr berücksichtigt werden. — Nach den vorausgegangenen Erwägungen dürfte es, namentlich mit Rücksicht auf die antidoketische Polemik, mehr begründet sein, sich für γεγεννημένον zu entscheiden. Indes soll damit die andere Leseart nicht als unrichtig bezeichnet werden, schon wegen Gal. 4, 4: ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός.

Für unsere Untersuchung über den Charakter der Gottessohnschaft Jesu Christi ist es überhaupt nicht von besonderem Belang, ob hier von der Geburt oder von der Entstehung Christi aus der Jungfrau die Rede ist. Zahn[3] hat gemeint, γεγεννημένον sei absichtlich gewählt, „weil nicht die Tatsache, daß er von einer

[1] „Versio latina eandem vim habet ac codex graecus. Singula enim verba in eodem ordine, quem in exemplari graeco obtinebant, in latinum translata sunt, ita ut non tam versionem, quam codicem graecum verbis latinis transscriptum habeamus.“ Funk, Patres apostolici I, Tubingae 1901, LXXXV sqq.

[2] „Versiones orientales ... ad textum recensendum non idem valent ac latina et cum prudentia adhibendae sunt. Neque tamen parvi aestimandae sunt. Exemplar graecum saeculi IV. repraesentant, earumque lectio maioris momenti est, si alius testis ad eas accedit. Ostendunt praesertim exemplar graecum, quo interpres latinus usus est, codice Mediceo praestantiorem fuisse.“ Funk, l. c. LXXXVII.

[3] a. a. O. 470.

Jungfrau geboren worden (ὑπὸ παρθένου), sondern sein Eintritt in menschliches Leben als ein Herkommen von einer Jungfrau, wie Eph. 7 als Eintreten in menschliche Natur (ἐν σαρκὶ γενέσθαι) bezeichnet werden soll". Es ist nicht recht klar, wie Zahn das meint. Soviel ist jedenfalls sicher, daß nicht die Geburt aus der Jungfrau betont werden soll, sondern die Tatsache der Geburt, bezw. Empfängnis. Der Ton liegt auf ἀληθῶς γεγεν(ν)ημένον, Christus ist wahrhaft, nicht zum Scheine geboren, resp. empfangen worden. Inwiefern und warum eine Betonung gerade der Empfängnis, gegenüber der Geburt, beabsichtigt sein soll, ist in der Tat nicht recht einzusehen.

Wir glauben demgemäß, den von Funk angegebenen Text für den richtigen halten zu müssen, um so mehr, da Lightfoot[1] den nämlichen Text bietet, nur daß er nach δύναμιν den Genitiv θεοῦ wegläßt.

Noch harrt ein wichtiger Punkt der Untersuchung: die Anbringung der Unterscheidungszeichen. Hier handelt es sich um die fundamentale, für die folgenden Darlegungen entscheidende Frage, ob die Worte υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ mit dem folgenden Gedanken γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου zu einem Satzgefüge zu verbinden sind, oder ob sie unabhängig sind von den durch γεγεννημένον eingeleiteten nachfolgenden Worten; ob sie eine Antithese bilden zu dem vorausgehenden Gedanken ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα oder nicht. Es fragt sich also, ob das Komma nach δύναμιν θεοῦ berechtigt ist oder nicht.

Während Zahn früher[2] die Interpunktion, wie sie Funk und auch Lightfoot bieten, annahm, bezeichnete er sie später[3] als „pravam editorum interpunctionem", ließ nach κατὰ δύναμιν θεοῦ das Komma fallen, so daß jetzt der schon früher dieser Stelle beigelegte Sinn besser zum Ausdruck kam: Christus ist der Sohn Gottes, indem er durch den Willen und die Macht Gottes wahrhaft aus der Jungfrau geworden ist. Diese Interpunktion ist in den Ausgaben der Werke der apostolischen Väter von Gebhardt — Harnack — Zahn beibehalten worden. Indes muß sie mit Rücksicht auf die Symmetrie des Satzgefüges und die logische Gedankenfolge als unrichtig bezeichnet werden.

[1] Auch die neue von J. R. Harmer besorgte Ausgabe des Lightfootschen Textes von The Apostolic Fathers (London 1907) weicht nicht davon ab.

[2] Ign. v. Ant, Gotha 1873, 470.

[3] Patrum apostolicorum opera, fasc. II, Lipsiae 1876, ad Sm. 1, 1.

Wenn man den Aufbau, die Konstruktion des Satzes in Betracht zieht, dann läßt sich nicht leugnen, daß die von Funk gewählte Einteilung eine sehr schöne Symmetrie aufweist und entschieden den Vorzug verdient. Das Satzgefüge ist folgendes:

εἰς τὸν κύριον ἡμῶν

I. ἀληθῶς

ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ . . . κατὰ σάρκα
υἱὸν θεοῦ . . . . . κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ

II. ἀληθῶς

γεγεννημένον . . . . . ἐκ παρθένου
βεβαπτισμένον . . . . . ὑπὸ Ἰωάννου

III. ἀληθῶς

καθηλωμένον . . . . . ἐπὶ Ποντ. Πιλ. καὶ Ἡρ.

Das dritte Glied als Rückkehr zum Ausgangspunkt der Ausführungen καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ wird nun des weiteren ausgeführt.

Das bei der ganzen Argumentation wichtigste Wörtchen ἀληθῶς leitet demnach jeweils ein Gruppierungspaar ein. Daß im zweiten Gliede ἀληθῶς hinter γεγεννημένον steht, darf wohl als belanglos bezeichnet werden. Bemerkt sei, daß wie hier so auch Eph. 18, 2 Geburt und Taufe nebeneinander stehen: ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη.

Was die logische Gedankenfolge betrifft, so muß die von Zahn angenommene Interpunktion geradezu als sinnstörend bezeichnet werden. Wenn man Sm. 1, 1 aufmerksam liest, so kommt man zu folgendem Resultat: Wie an anderen Stellen, so will Ignatius auch hier die Tatsächlichkeit des Lebens Jesu gegenüber den Doketen scharf hervorheben. In dem Ausdruck γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου soll nicht der übernatürliche Wundercharakter der jungfräulichen Empfängnis oder Geburt, sondern die wahre Geschichtlichkeit, die scheinlose Wirklichkeit dieser Tatsachen hervorgehoben werden. Nicht daß Christus von einer Jungfrau geboren wurde, will hier in erster Linie betont werden, sondern die Tatsache, daß seine Geburt nicht bloßer Schein war, die Tatsache also, daß er wahrhaft geboren bezw. empfangen wurde. Faßt man aber die Worte γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου als nähere Erklärung zu υἱὸς θεοῦ, so ergibt sich der Sinn: Christus ist der Sohn Gottes, weil und insofern er nicht auf natürliche Weise von

seiner Mutter empfangen und geboren wurde, sondern weil eine Jungfrau übernatürlicherweise unter Mitwirkung Gottes und unter Ausschaltung eines menschlichen, männlichen Prinzips ihn empfing und gebar. Damit ist nun die Jungfrauschaft Mariens in den Vordergrund gerückt: Christus ist Sohn Gottes, weil er keinen irdischen Vater hatte, weil er von einer Jungfrau geboren wurde. Es braucht jetzt nicht untersucht zu werden, ob dieser Gedanke an sich richtig ist und ob er der sonstigen Auffassung des hl. Ignatius voll und ganz entspricht, aber in diesen Zusammenhang paßt er nicht hinein, stört vielmehr die Gedankenfolge. Hier soll nur betont werden: Christus ist wahrhaft, nicht bloß zum Scheine, geboren. Die Tatsache, daß er von einer Jungfrau geboren wurde, so wichtig sie auch ist und so wertvoll ihre Bezeugung durch Ignatius sein mag, wird ebenso angefügt, wie die Tatsache, daß er von Johannes getauft und unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde. Auch in den beiden letzten Gliedern will betont werden, daß Christus wahrhaft getauft wurde, daß er wahrhaft gelitten hat.

Die Symmetrie des Satzgefüges und der logische Gedankengang zwingen also, nach δύναμιν θεοῦ ein Unterscheidungszeichen zu setzen, am besten ein Kolon. Es ergibt sich somit folgender Text: εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ· — (1. Glied) — γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ· — (2. Glied) — ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον . . . — (3. Glied).

b) Inhalt des Textes: υἱὸς θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ.

Die bisherigen Untersuchungen über die Textesgestaltung weisen auch den Weg zu einer richtigen Auffassung von der Anschauung des Ignatius über die Gottessohnschaft Jesu Christi. Wir haben gezeigt, daß υἱὸς θεοῦ nicht mit dem folgenden γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου zu verbinden ist. Gewöhnlich aber ist man dieser Ansicht und betrachtet die Jungfrauengeburt als Begründung der Gottessohnschaft. Das ist aber im Text nicht ausgesprochen. Übrigens selbst wenn man unsere Interpunktion zurückweisen will, ist es noch nicht von vorneherein sicher, ob diese Stelle als Beweis für die Gottessohnschaft infolge des übernatürlichen Charakters der Inkarnation sich verwerten läßt. Denn der Beisatz γεγεννημένον etc. kann nicht bloß als be-

gründende Apposition (Sohn Gottes, weil und insofern er von einer Jungfrau geboren worden ist), sondern auch als erklärende Apposition (Sohn Gottes, der wahrhaft von einer Jungfrau geboren worden ist) aufgefaßt werden. — Doch braucht diese Frage nicht näher untersucht zu werden, da eben die Interpunktion nicht richtig ist.

Nach unserer Auffassung will Ignatius mit dem ersten Gliede des Satzgefüges, das für die vorliegende Untersuchung über die Gottessohnschaft Christi zunächst in Frage kommt, zum Ausdruck bringen: Jesus Christus ist ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα und er ist υἱὸς θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ. Während das erste Glied dieser Antithese keinen Zweifeln und Schwierigkeiten begegnet, bedarf das zweite um so mehr einer eingehenden Prüfung und Würdigung, da die Erklärungsversuche vielfach entschiedenen Widerspruch herausfordern.

Was will es heißen: Christus ist υἱὸς θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ?

α) Die Präposition κατά.

Theodor Zahn[1] hat die Antithese folgendermaßen übersetzt: „Soferne er (sc. Christus) σάρξ hat, stammt er durch Vermittlung seiner Mutter aus Davids Geschlecht; daß dieser Fleisch Gewordene aber gleichwohl Gottes Sohn ist, verdankt er dem besonderen Willen und der Kraft Gottes, wodurch die wunderbare Geburt von einer Jungfrau möglich wurde.“ Diese Erklärung leidet an dem Fehler, daß sie κατά in beiden Gliedern der Antithese verschieden übersetzt. Die Präposition wird wohl in beiden Gliedern des Satzgefüges dieselbe Bedeutung haben. Wenn man darum κατὰ σάρκα übersetzt mit: „soferne er σάρξ hat“, dann müßte man konsequenterweise — wenn es nicht gegen den Sinn des Inhalts verstößt — κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ übersetzen mit: „soferne er den Willen und die Kraft Gottes hat“. Man wird diese Erklärung wohl kaum sinnwidrig heißen können. Hält man sich nun des weiteren vor Augen, daß, worauf v. d. Goltz[2] in anderem Zusammenhang aufmerksam macht, der Genitiv θεοῦ des öfteren für θεῖος steht, so wird die Übersetzung der fraglichen Stelle in Sm. 1, 1 lauten müssen: „soferne er (göttlichen) Willen und göttliche Macht hat“.

Wenn man also den Satzbau für sich ins Auge faßt, dann ist wohl die natürlichste und nächstliegende Übersetzung die: „Dem

[1] a. a. O. 470. [2] Ign. v. Ant. 23.

Fleische, d. h. seiner menschlichen Natur nach, stammt er aus Davids Geschlecht, seinem göttlichen Willen und seiner göttlichen Kraft nach stammt er aus Gott, ist er Gottes Sohn". Die kausale Bedeutung von κατά, wie sie Zahn in dem Ausdrucke κατὰ θέλημα etc. annimmt, ist abzulehnen, vor allem deswegen, weil sie der Bedeutung von κατά in dem Ausdruck κατὰ σάρκα nicht entspricht.

Aber auch wenn wir von der vorliegenden Antithese κατὰ σάρκα — κατὰ θέλημα absehen, muß bedacht werden, daß die Präposition κατά nicht eine kausale Bedeutung im Sinne einer Wirkursache hat, wie Zahn und viele bald zu nennende Autoren annehmen. Κατά[1] mit dem Akkusativ wird im neutestamentlichen Griechisch „häufig und in mannigfacher Gebrauchsweise" angewendet, „doch im ganzen zu der klassischen stimmend"[2]. Und bei den Klassikern wird κατά, abgesehen von der örtlichen, zeitlichen und distributiven Bedeutung, in übertragenem Sinne gebraucht, um eine Beziehung oder Rücksicht, die Gemäßheit, auch die Art und Weise auszudrücken[3]. Demgemäß ist es zu übersetzen mit: in Rücksicht, in Ansehung, in betreff, wegen, um — willen, aus, gemäß, zufolge, nach, im Verhältnis zu[4]. Von einer kausalen Bedeutung ist im allgemeinen weder in den Grammatiken — auch nicht in den neutestamentlichen Grammatiken[5] — noch in den Lexiken die Rede[6]. Kühner gibt allerdings auch

[1] „Κατά berührt sich mit l. cum, contra, air. cêt, akymr. cant ‚längs'. Die Grundbedeutung ist unklar." Hermann Hirt, Handbuch der griechischen Laut- und Formenlehre. Heidelberg 1902, 202.

[2] Friedrich Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, [2]Göttingen 1902, 134 (§ 42, 2).

[3] Adolf Kaegi, Griechische Schulgrammatik. [8]Berlin 1911, 183 f. (§ 182, 14).

[4] Adolf Kaegi, Benselers griechisch-deutsches Schulwörterbuch. [12]Leipzig und Berlin 1904, 457.

[5] G. B. Winer, A Treatise on the Grammar of New Testament Greek. Translated from the German by W. F. Moulton. Third edition (Ninth English ed.). Edinburgh 1882, 500: „In its figurative use, κατά is the preposition of relation and reference to something." — Samuel G. Green, Handbook to the Grammar of the Greek Testament. London 1907, 452. — Robertson Nicoll, The Theological Educator, [4]London 1906, 148 f.

[6] Θησαυρὸς τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. Thesaurus Graecae linguae ab Henrico Stephano constructus. Ediderunt C. B. Hase, Guilielmus Dindorfius et Ludovicus Dindorfius. Vol. IV. Parisiis 1865, 1012—1018. — Edward Robinson, Greek and Englisch Lexicon of the New Testament. New York 1872, 378 f. — Henry George Liddell and Robert Scott, A Greek-English Lexicon. [8]Oxford 1901, 749: „of fitness or conformity to a thing, according to, in relation to, concerning." — Μιχαὴλ Κωνσταντινίδης, Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς

eine kausale Bedeutung von κατά an, aber er fügt sofort bei: „zur Angabe des Zwecks“[1]. Das entspricht dem bereits angegebenen Sinne von κατά: wegen, um — willen[2]. Damit soll nicht eine Wirkursache zum Ausdruck gebracht werden, eine Ursache, durch die etwas geschieht, sondern eine moralische Kausalität, um derentwillen etwas geschieht. Man sieht, es handelt sich um die causa finalis oder causa meritoria. Die Rücksichtnahme auf den Zweck oder auf ein Verdienst veranlaßt uns zu einer Handlung. Κατὰ τί heißt deswegen: wozu?, warum?, nicht aber: wodurch? Nur wenn man das berücksichtigt, ist es verständlich, daß Kühner unter die kausale Bedeutung von κατά rechnet nicht bloß die Angabe des Zweckes, sondern auch die Angabe der Gemäßheit, der Rücksicht, ja sogar die Angabe des ungefähren Maßes und der Art und Weise[3].

γλώσσης. Ἐν Ἀθήναις 1910, 609: πρὸς δήλωσιν διευθύνσεως πρός τι ἀντικείμενον ἢ σκοπόν — πρὸς δήλωσιν συμφωνίας πρός τι πρᾶγμα, συμφώνως πρός. — E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100). New York 1900, 633. — Christianus Gottlob Wilke — Valentinus Loch, Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti. Ratisbonae 1858, 424 f. — Erwin Preuschen, Vollständiges griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Gießen 1910, 572. — Handwörterbuch der griechischen Sprache, begründet von Franz Passow. Neu bearbeitet von Val. Chr. Fr. Rost, Fr. Palm und O. Kreußler, Leipzig 1847, 1598 f.

[1] Raphael Kühner, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. 3. Auflage. 2. Teil (besorgt von Bernhard Gerth), 1. Bd. Hannover und Leipzig 1898, 478.

[2] M. Sengebusch, W. Pape's Griechisch-deutsches Handwörterbuch. 1. Bd. [3]Braunschweig 1908, 1336 bemerkt mit Recht, κατά drücke den „Bewegungsgrund“ aus.

[3] Diese Bemerkungen gelten auch gegenüber Carolus Gottlieb Bretschneider, Lexicon Manuale Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti. Tom. I. Lipsiae 1829, 632; C. L. W. Grimm, Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti. [4]Lipsiae 1903, 229 und Joseph Henry Thayer, A Greek-English Lexicon of the New Testament, being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti, [4]Edinburgh 1908, 328. Bei den in letzterem Lexikon angeführten Beispielen handelt es sich nicht um eine causa efficiens, sondern finalis oder meritoria. Dieses κατά entspricht meist dem lateinischen secundum oder propter, nicht eigentlich per. In den Evangelienüberschriften will mit κατά nicht so fast die Urheberschaft bezeichnet werden (Joh. Frieder. Schleusner, Novum Lexicon Graeco-Latinum in Novum Testamentum. Tom. I., p. II, [4]Lipsiae 1819, 1186), als vielmehr „der Verfasser dieser Form des Evangeliums“ (Fr. Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. [7]Göttingen 1902, 134. § 42, 2). Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον heißt demgemäß: „Evangelium nach der Darstellung des Matthäus“ (Blaß a. a. O. 99. § 35, 3).

Auch bei Ignatius hat κατά dieselbe Bedeutung, wie im sonstigen Sprachgebrauch. Es drückt den Gesichtspunkt aus, unter dem man eine Sache betrachtet[1]. Man vergleiche κατὰ πάντα (in jeder Hinsicht; Eph. 2, 1; 2, 2; 9, 2; M. 8, 2; 12, 1; 15, 1; Tr. 12, 1; R. 10, 2; Sm. 9, 2; 12, 1[2]; Pol. 2, 3); κατὰ πάντα τρόπον (Eph. 2, 2; Tr. 2, 3; Sm. 10, 1; Pol. 3, 2); κατὰ τὸ ὁμοίωμα (Tr. 9, 2); καθὰ πράσσομεν (M. 10, 1); dann die häufige Verbindung von ζῆν mit κατά: Richtschnur, nach der man zu leben hat; Gesichtspunkt, unter dem man das Leben auffassen soll: κατὰ θεόν (Eph. 8, 1; Phld. 4, 1); κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν (M. 8, 2); κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν (Phld. 3, 2); οὐ κατὰ ἄνθρωπον ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν (Tr. 2, 1); κατὰ ἀνθρώπους (R. 8, 1); κατὰ ἀλήθειαν (Eph. 6, 2); κατὰ μηδεμίαν ὑπόκρισιν (M. 3, 2); κατὰ χριστομαθίαν (Phld. 8, 2); κατὰ Ἰουδαϊσμόν (M. 8, 1); κατὰ κυριακήν (M. 9, 1).

Vgl. ferner: οὐ κατὰ χρῆσιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν (Tr. 1, 1); κατὰ ὁμοίωσιν θεοῦ λαλεῖν (Pol. 1, 3); ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν (Pol. 5, 2); κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ἀγαπᾶν (Eph. 1, 3); κατὰ θεὸν διάκονος (Eph. 2, 1; M. 13, 1); τῆς κατὰ θεὸν ἀγάπης (M. 1, 1); τὴν κατὰ θεὸν εὔνοιαν (Tr. 1, 2); τὴν κατὰ θεὸν αὐτοῖς γενομένην εὐδίαν (Sm. 11, 3); φύσει δικαίᾳ κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην (Eph. 1, 1); πάντας ὑμᾶς κατὰ ἀγάπην εἶδον (Eph. 2, 1); κατὰ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ (R. iscr.); κατὰ κενοδοξίαν (Phld. 1, 1 aus Eitelkeit, mit Rücksicht auf eitle Wünsche); κατ' οἰκονομίαν θεοῦ (Eph. 18, 2); κατὰ τὴν προσευχὴν ὑμῶν καὶ κατὰ τὰ σπλάγχνα (Phld. 10, 1); Funk hat hier übersetzt: „per orationem vestram et commiserationem." Das ist an sich nicht sinnstörend; aber es ist kein Grund einzusehen, warum man die gewöhnliche Bedeutung von κατά nicht beibehalten sollte. „So wie ihr gebetet habt, ganz dem Inhalte eurer Gebete und der Barmherzigkeit entsprechend, ist es erfüllt worden." Zahn übersetzt richtiger: „secundum orationem vestram et secundum viscera misericordiae."

Die bisherige Bedeutung hat κατά auch in dem Ausdruck κατὰ σάρκα. Außer Sm. 1, 1 kommt noch in Betracht: τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ (Eph. 20, 2); ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα (M. 13, 2). Dazu noch folgende Stellen, an denen σάρξ in der Regel nicht fleischliche, d. h. menschliche Natur, sondern fleischliche Gesinnung bedeutet: οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες (Eph. 16, 2);

[1] Lokal ist die Bedeutung von κατά in den Ausdrücken: κατὰ τὰ πέρατα (Eph. 3, 2) und κατὰ πόλιν (R. 9, 3); distributiv ist κατά in den Terminis: κατ' ἄνδρα (Tr. 13, 2; Sm. 12, 2; Pol. 2, 3); κατ' ὄνομα (Sm. 13, 2).

μηδεὶς κατὰ σάρκα βλεπέτω τὸν πλησίον (M. 6, 2); κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἡνωμένοις (R. iscr.); οὐ κατὰ σάρκα ὑμῖν ἔγραψα, ἀλλὰ κατὰ γνώμην θεοῦ (R. 8, 3); τῇ ὁδῷ, τῇ κατὰ σάρκα (R. 9, 3); κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι (Phld. 7, 1).

Die Präposition κατά hat also bisher bei Ignatius ausnahmslos den Gesichtspunkt bezeichnet oder die Richtschnur, nach der eine Sache aufgefaßt oder behandelt wird. Der Ausdruck κατὰ σάρκα, der für das Verständnis von Sm. 1, 1 wichtig ist, macht hievon keine Ausnahme.

Nun kommt die entscheidungsvolle Frage, ob diese Erklärung auch möglich ist für die beiden Termini κατὰ θέλημα und κατὰ δύναμιν θεοῦ. Ist sie möglich, dann wird man sie anwenden müssen. Auf keinen Fall hätte man ohne schwerwiegenden Grund ein Recht, dem sonstigen Sprachgebrauch des Ignatius entgegen, hier eine Ausnahme zu konstatieren.

Die Untersuchung ist aus sachlichen Gründen höchst wichtig, und sie ist sehr notwendig, weil hier der Präposition κατά auffallenderweise meist eine kausale Bedeutung beigelegt wird. So bemerkt Th. Zahn in seiner Ausgabe der apostolischen Väter zu Sm. 1, 1: „Neque enim, nisi forte Theodoreti lectionem receperis, rationem indicant, qua Jesus sit filius dei, sed virtutem commemorant, qua effectum sit, ut omnino filius dei virginisque nasceretur ... Christus, inquit, vere quidem Davidis progenies est, si carnem vel condicionem eius humanam atque ut ita dicam civilem respexeris, dei autem filius exstitit e singulari dei voluntate et operatione, ac vere exstitit (filius dei), e virgine scilicet oriundus.“ Funk bemerkt zu Eph. 7, 2 unter Hinweis auf Sm. 1, 1, Christus sei „genitus, quatenus ex Maria virgine per virtutem et voluntatem Dei carnem sumpsit“. Die Stelle Sm. 1, 1 selbst übersetzt Funk jedoch richtig mit: „secundum voluntatem et potentiam dei“; und deswegen möchte die Bemerkung zu Eph. 7, 2 eher auf ein Versehen zurückzuführen sein; denn sonst müßte Funk den Ausdruck γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου mit dem vorhergehenden υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ verbinden. Diese — wie schon früher ausgeführt — unrichtige Konstruktion wird indes von Funk nicht angenommen (gegen Zahn). — Eine kausale Bedeutung hat auch Josef Sprinzl[1] dem κατὰ in Sm. 1, 1 beigelegt: „der Sohn Gottes, der in übernatürlicher Weise durch die Kraft Gottes aus

[1] Die Theologie der apostolischen Väter, Wien 1880, 134[1].

der Jungfrau geboren wurde". Auch Lelong übersetzt: „fils de Dieu par la volonté et la puissance divines". Endlich sogar Lightfoot: „He is truly of the race of David according to the flesh, but Son of God by the Divine will and power."

Indes entbehrt diese Deutung von κατά jeder Begründung und Analogie in den ignatianischen Briefen. — In Verbindung mit θέλημα kommt κατά bei Ignatius noch zweimal vor: Phld. iscr.: οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν und Sm. 11, 1: κατὰ θέλημα κατηξιώθην. Es soll und kann nicht geleugnet werden, daß in diesen beiden Fällen die kausale Deutung (κατά = per) auch einen guten Sinn gäbe. Aber darum handelt es sich schließlich nicht. Es ist vielmehr zu untersuchen, ob die sonst dem κατά zukommende, ihm eigentümliche Bedeutung hier sinnstörend oder ob sie nicht doch auch zulässig ist. Und letzteres kann nicht in Abrede gestellt werden. Es geschieht nicht bloß alles durch den Willen Gottes, sondern auch gemäß dem Willen Gottes, so wie Gott es will[1]. Und gerade der letztere Gesichtspunkt wird gern mit κατὰ τὸ θέλημα ausgedrückt[2]. Nichts zwingt, der Präposition κατά in Verbindung mit θέλημα an irgend einer Stelle eine kausale Bedeutung unterzuschieben. Wenn ausgedrückt werden soll, daß etwas durch den Willen Gottes geschieht, so wird das entweder durch den Dativ θελήματι[3] oder mittels der Präpositionen ἐν[4], ἐκ[5] oder διά[6] ausgedrückt. Dies berücksichtigend kann man Th. Zahn[7] nicht recht geben, wenn er meint: „Wer einsieht, daß Joh. 1, 13f. die Erzeugung der Gotteskinder mit der übernatürlichen Erzeugung Christi parallelisiert ist, wird in des Ignatius θέλημα θεοῦ den positiven Ausdruck für die dortigen negativen erkennen". Zu ἐκ θελήματος σαρκός und ἐκ θελήματος ἀνδρός ist nicht κατὰ θέλημα θεοῦ

[1] ὅτε θέλει καὶ ὡς θέλει, ποιήσει πάντα (1 Klem. 27, 5); εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (1 Petr. 3, 17); ἐάνπερ θέλημα ᾖ (Ign. R. 1, 1); vgl. Mt. 26, 43 etc.

[2] Ähnlich sind die Ausdrücke: κατὰ τὸ ἄρεστον (Tob. 3, 6); κατὰ τὸ ῥῆμα (Lk. 1, 38); κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (Gal. 1, 4); κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (Eph. 1, 5); κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (Eph. 1, 11); κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν (Hebr. 2, 4); κατὰ τὸ δοκοῦν (Hebr. 12, 10); κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ (1 Joh. 5, 14).

[3] θελήματι θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ (Tr. 1, 1); οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ (Pol. Phil. 1, 3); τῇ αὐτοῦ θελήσει (2 Klem. 1, 6).

[4] ἐν θελήματι τοῦ πατρός (Eph. iscr.); ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα (R. iscr.); vgl. P. Röm. 1, 10; Hebr. 10, 10; 1 Klem. iscr.; 49, 6.

[5] Joh. 1, 13; 1 Klem. 42, 2.

[6] P. Röm. 15, 32; 2 Kor. 8, 5; 1 Klem. 32, 3, 4.

[7] Ign. v. Ant., 470².

Gegensatz, sondern der von Johannes selbst angewandte Terminus ἐκ θεοῦ.

Κατὰ θέλημα ist also nicht kausal; ebenso wenig κατὰ δύναμιν. Bei Ignatius kommt δύναμις in Verbindung mit κατά, außer Sm. 1, 1, nur einmal noch vor, nämlich M. 3, 1: κατὰ δύναμιν θεοῦ πατρός. Ignatius mahnt dort die Gläubigen, sie sollten das jugendliche Alter ihres Bischofs nicht ausbeuten, sondern ihm mit Rücksicht auf die Macht Gottes des Vaters[1] alle Ehrfurcht bezeigen.

Aus den bisherigen Darlegungen darf wohl mit Sicherheit gefolgert werden, daß der Ausdruck κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ nicht übersetzt werden darf mit: per voluntatem et virtutem dei: durch den Willen und die Kraft Gottes, sondern mit: secundum voluntatem et virtutem dei: gemäß dem Willen und der Macht Gottes.

Doch sind damit noch nicht alle Schwierigkeiten überwunden. Der Ausdruck bleibt immer noch dunkel, weil er verschieden gedeutet werden kann, auch nachdem der Sinn von κατά richtig bestimmt ist. Der Gedanke: „Christus ist Sohn Gottes gemäß (oder nach) dem Willen und der Macht Gottes“ kann den Sinn haben: Christus ist der Sohn Gottes geworden gemäß dem Ratschlusse und Heilsplane, gemäß der Verfügung, gemäß dem allmächtigen Willen Gottes; so, wie Gottes Wille es gewollt und Gottes Macht ausgeführt hat, so ist es geschehen. Er kann aber auch den Sinn haben: Christus ist der Sohn Gottes mit Rücksicht auf den in ihm wohnenden göttlichen Willen und in Ansehung der in ihm wohnenden göttlichen Macht, so wie er mit Rücksicht auf seine menschliche Natur, dem Fleische nach, κατὰ σάρκα, Sohn Davids ist. Es kann nicht geleugnet werden, daß beide Erklärungen mit der grammatikalischen Bedeutung von κατά sich gut vereinbaren lassen. Es ist also zu untersuchen, ob der logische Gedankengang beide Deutungen zuläßt.

Die erstere Anschauung vertritt v. d. Goltz:[2] „Das κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν entspricht ganz dem κατ' οἰκονομίαν θεοῦ Eph. 18 und drückt nur aus, daß es Gottes Heilsplan und Kraft sind, welche eine Einigung Gottes mit dem Menschen sich vollziehen lassen“. Dagegen ist zu erwidern, daß Eph. 18 und Sm. 1 nicht vollständig gleiche Ideen zum Ausdruck bringen wollen. Eph. 18, 2 wird die Tatsache der Inkarnation, Sm. 1, 1 die Tatsache der Gottessohnschaft betont. Von der Goltz will allerdings die Gottessohn-

[1] Funk übersetzt sehr treffend: „respectu potentiae dei patris“.

[2] Ignatius von Antiochien, 19.

schaft in Verbindung bringen mit der Menschwerdung; denn er meint, „daß diese Sohnschaft sich für Ignatius an die Geburt aus dem heiligen Geiste durch die Jungfrau knüpft". Dabei übersieht aber v. d. Goltz, daß diese Erklärung nur dann möglich ist, wenn man das ἐκ παρθένου stark in den Vordergrund rückt: Christus ist der Sohn Gottes, weil er wahrhaft von einer Jungfrau geboren wurde. Diese Auffassung haben wir schon als unrichtig zurückgewiesen, als wir die Frage nach der Interpunktion untersuchten. Nicht das will Sm. 1, 1 im Kampfe gegen die Doketen betont werden, daß Christus von einer Jungfrau das menschliche Leben empfing, sondern daß seine Geburt wahre Wirklichkeit, nicht bloßer Schein war. Von der Goltz bemerkt selbt (S. 17 f.), es sei bei der Hervorkehrung der Geburt aus der Jungfrau „nicht auf den übernatürlichen Wundercharakter, sondern auf die Menschlichkeit, d. h. wirkliche scheinlose Geschichtlichkeit Gewicht gelegt".

Die Ansicht, welche v. d. Goltz vertritt, ist demnach abzulehnen, weil sie den Zusammenhang zu wenig berücksichtigt, weil sie den Akzent auf ἐκ παρθένου legt, während er in Wirklichkeit auf γεγεννημένον ruht. Sie ist auch deswegen nicht gut annehmbar, weil sie der offensichtlichen Symmetrie des Satzgefüges widerspricht. Ὄντα ἐκ γένους Δαυίδ und υἱὸν θεοῦ einerseits, κατὰ σάρκα und κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ anderseits sind offenbar Antithesen. Es liegt darum sehr nahe, in beiden Gliedern des Gegensatzes dem κατά dieselbe Bedeutung beizulegen. Wenn daher das erste Glied den Sinn hat: „Christus stammt aus dem Geschlechte Davids dem Fleische nach", so ist das zweite Glied zu übersetzen: „Christus ist der Sohn Gottes, dem Willen und der Kraft Gottes nach." Wenn das erste Glied lautet: „Christus ist der Sohn Davids, sofern er Fleisch, d. h. die menschliche Natur hat", dann lautet das zweite Glied: „Christus ist der Sohn Gottes, soferne er göttlichen Willen und göttliche Macht hat."

In dieser unserer Anschauung bestärkt uns die Auffassung Theodorets und der armenischen Übersetzung. Es ist schon erwähnt worden, daß Theodoret statt κατὰ θέλημα die Leseart κατὰ θεότητα und A statt des nämlichen Ausdruckes die Leseart κατὰ φύσιν bietet. Für die Textesgestaltung haben wir diese Varianten nicht eingehender geprüft, weil sie in den besten Handschriften keine Stütze finden. Aber wenn sie auch für die Textkritik nicht als ausschlaggebend betrachtet werden können, so dürfen sie doch für das Verständnis des Textes vielleicht in etwas zu

Rate gezogen werden. Namentlich wird man Theodoret in Bezug auf sprachliche und grammatikalische Auffassung eines griechischen Textes nicht gänzlich ignorieren dürfen. Und Theodoret hat κατὰ θεότητα offensichtlich als Antithese zu κατὰ σάρκα betrachtet und der Präposition κατά im zweiten Gliede die nämliche Bedeutung beigelegt, wie im ersten Gliede. Ob es freilich dem Sinne nach richtig ist, statt θέλημα das Wort θεότης hier einzuschieben, wird noch zu untersuchen sein; aber soviel muß bemerkt werden: Sollte Theodoret auch in der Auffassung des Wortes θέλημα = θεότης zu weit gegangen sein, so verrät doch seine Auffassung von κατά ein feineres Verständnis für die griechische Sprache, namentlich für die Symmetrie der Satzkonstruktion, als ein solches bei den neueren Erklärern des Ignatius wahrzunehmen ist.

Wenn wir unsere Auffassung von Sm. 1, 1: ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ klar und präzis zum Ausdruck bringen sollen, so halten wir folgendes für den natürlichsten und nächstliegenden Sinn: Dem Fleische, seiner menschlichen Natur nach ist er Menschensohn, stammt er aus Davids Geschlecht; seinem göttlichen Willen und seiner göttlichen Kraft nach ist er Gottes Sohn, stammt er aus Gott. Die Präposition κατά fassen wir also nicht im Sinne von κατ' οἰκονομίαν θεοῦ (Eph. 18, 2) wie v. d. Goltz, sondern entsprechend dem Gegensatze κατὰ σάρκα, der nach einer Antithese förmlich schreit (Sm. 1, 1; Eph. 20, 2; M. 13, 2). Als die besten Parallelen von den vielen angeführten Κατά-Stellen bei Ignatius dürfen hervorgehoben werden: Eph. 2, 1: πάντας ὑμὰς κατὰ ἀγάπην (quoad caritatem) εἶδον. Eph. 9, 2: κατ' ἄλλον βίον (ratione alterius vitae habita) οὐδὲν ἀγαπᾶτε. M. 3, 1: Καὶ ὑμῖν δὲ πρέπει μὴ συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν θεοῦ πατρὸς (respectu potentiae dei patris) πᾶσαν ἐντροπὴν αὐτῷ ἀπονέμειν. Wenden wir die in Klammern angegebene lateinische Übersetzung Funks auf Sm. 1, 1 an, so ergibt sich: Christus ist Sohn Davids „respectu carnis, quoad carnem, ratione carnis habita", und er ist Sohn Gottes „quoad voluntatem et potentiam dei, respectu voluntatis et potentiae dei, ratione voluntatis et potentiae dei". Dabei hat, wie schon bemerkt, der Genitiv θεοῦ die Bedeutung von θεῖος. Der Hinweis auf die eben angeführten Stellen macht auch die Bemerkung Zahns zu Sm. 1, 1 hinfällig: „Vocc. κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ non aeque atque illae, quibus respondere videntur (κατὰ σάρκα) absolute dici poterant." Warum nicht?

β) Der Ausdruck κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ.

Nachdem der Sinn der Präposition κατά genügend festgestellt ist, wird es sich darum handeln, den Sinn und den Inhalt des Terminus θέλημα καὶ δύναμις θεοῦ klarzulegen.

„Dem Fleische nach" und „dem Willen und der Macht Gottes nach" sind jedenfalls Antithesen. Die σάρξ ist ein Wesenskonstitutiv Christi, nämlich seine menschliche Natur; und darum steht die Präsumption dafür, daß durch θέλημα καὶ δύναμις θεοῦ auch ein Wesenskonstitutiv Christi ausgedrückt werden soll. Aus diesem Grunde darf man nicht annehmen, nach der Auffassung des Ignatius habe Christus im selben Sinne die δύναμις θεοῦ, wie etwa der Bischof; und es sei Christus im selben Sinne Sohn Gottes κατὰ δύναμιν θεοῦ, wie man den Bischof ehren müsse κατὰ δύναμιν θεοῦ πατρός (M. 3, 1). Das ist selbstverständlich. Trotz seiner überaus hohen Auffassung vom Episkopat ist Ignatius nie so weit gegangen, daß er den Bischof mit Rücksicht auf die ihm von Gott verliehene Gewalt „Sohn Gottes" genannt hätte, während das für Christus eine häufige Bezeichnung ist.

Wenn wir nun zunächst zur Erklärung des Wortes θέλημα übergehen, so ist zu sagen: θέλημα θεοῦ, auch θέλημα schlechthin[1], bedeutet den göttlichen Willen als die Norm und das Prinzip alles Geschehens[2]. Schöpfung[3] und Erlösung[4] gehen auf ihn zurück. Was Gott wirkt, das tut er sowohl nach seinem Willen, als durch seinen Willen. Für die Menschen muß der göttliche Wille die Richtschnur ihres sittlichen Handelns bilden[5].

Auch Jesus Christus hat dieses θέλημα, und wir müssen seinem Willen uns ebenso unterwerfen wie dem Willen des Vaters[6]. Mit auffallender, nicht zu verkennender Deutlichkeit hebt namentlich

[1] Eph. 20, 1; R. 1, 1; Sm. 11, 1; vielleicht auch Pol. 8, 1; vgl. P. Röm. 2, 18.

[2] ὅτε θέλει καὶ ὡς θέλει, ποιήσει πάντα καὶ οὐδὲν μὴ παρέλθῃ τῶν δεδογματισμένων ὑπ' αὐτοῦ. 1 Klem. 27, 5.

[3] R. iscr.: ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα, ἃ ἔστιν. 1 Klem 20, 4: γῆ κυοφοροῦσα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ.

[4] 1 Klem. 49, 6: διὰ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν ἐν θελήματι θεοῦ. Pol. Phil. 1, 3: εἰδότες ὅτι χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. 1 Klem. 32, 3, 4: διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Vgl. 1 Klem. iscr.

[5] 1 Klem. 21, 4; 33, 8; 34, 5; 36, 6; 40, 3; 56, 1; 56, 2; 61, 1; 2 Klem. 5, 1; 8, 4; 9, 11; 10, 1; 14, 1; Pol. Phil. 2, 2; Mart. Pol. 2, 1; 7, 1; Herm. Mand. 12, 6, 2; Herm. Sim. 9, 5, 2.

[6] ποιοῦντες γὰρ τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ, εὑρήσομεν ἀνάπαυσιν· εἰ δὲ μήγε, οὐδὲν ἡμᾶς ῥύσεται ἐκ τῆς αἰωνίου κολάσεως. 2 Klem. 6, 7.

Ignatius das θέλημα Χριστοῦ hervor. Κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα hat er den Bischof, die Priester und Diakonen von Philadelphia, die erwählt sind ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, gefestigt in Beständigkeit durch seinen hl. Geist (Phld. iscr.). Die Kirche von Ephesus ist auserwählt ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν (Eph. iscr.). Vgl. Tr. 1, 1: θελήματι θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Auch in Eph. 20, 1 bezieht sich θέλημα höchstwahrscheinlich auf Christus: ἐάν με καταξιώσῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν καὶ θέλημα ᾖ (wenn es sein Wille ist). Diese Stelle ist um so beachtenswerter, als sonst das absolut gebrauchte θέλημα den höchsten, die Geschicke der Menschen lenkenden Willen Gottes bezeichnet[1].

Wie θέλημα den Willen, so bedeutet δύναμις die Macht Gottes, die alle geschöpfliche Macht weit übersteigt[2]. Wegen dieser Macht wird Gott genannt ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων (Herm. Vis. 1, 3, 4). Und ähnlich wie die geheime Offenbarung des hl. Johannes[3], verkündet die Apostellehre feierlich: σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας (8, 2). Schöpfung[4] und Erlösung[5] sind, wie Produkt des göttlichen Willens, so auch Wirkung der göttlichen Macht.

Diese göttliche Macht und Kraft kommt zu: Gott schlechthin[6], dem Vater[7], dem heiligen Geiste[8]; ganz besonders häufig ist von der Macht Jesu Christi die Rede[9]. Der heilige Petrus hat klar ausgesprochen, das Gott Jesum von Nazareth mit dem heiligen Geist und mit Kraft salbte[10]. Es darf uns darum nicht wundernehmen, wenn 1 Kor. 1, 24 Christus geradezu θεοῦ δύναμις genannt

---

[1] R. 1, 1: ἐάνπερ θέλημα ᾖ τοῦ ἀξιωθῆναί με εἰς τέλος εἶναι. Sm. 11, 1: κατὰ θέλημα δὲ κατηξιώθην ... ἵνα θεοῦ ἐπιτύχω.

[2] τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ (P. Eph. 1, 19).

[3] 4, 11; 7, 12; 19, 1.

[4] P. Röm. 1, 20: τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης. Herm. Vis. 1, 3, 4: ὁ ἀοράτῳ δυνάμει καὶ κραταιᾷ ... κτίσας τὸν κόσμον, vgl. 1 Klem. 33, 3.

[5] Wir waren aus eigener Kraft nicht fähig, in das Reich Gottes einzugehen, sind es aber geworden τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ (Diogn. 9, 1). Gott sandte seinen eingebornen Sohn in die Welt φανερῶσαι τὴν ἑαυτοῦ χρηστότητα καὶ δύναμιν. (Diogn. 9, 2).

[6] An sehr vielen Stellen. [7] Did. 9, 4; M. 3, 1.

[8] Lk. 4, 14; 22, 49; Apg. 1, 8; P. Röm. 15, 13; 15, 19; Sm. 13, 1; Lk. 1, 35 wird der hl. Geist δύναμις ὑψίστου genannt.

[9] 1 Kor. 5, 4: σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. 2 Kor. 12, 9: ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ. 2 Petr. 1. 16: ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν. Ign. Eph. 11, 2: ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ. Herm. Sim. 9, 16, 5: ἐν δυνάμει καὶ πίστει τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

[10] ἔχρισεν ... πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει. Apg. 10, 38.

wird. Diese Macht Christi ist im eigentlichen Sinne eine schöpferische, göttliche Macht[1]. Ganz besonders glänzend erstrahlte die göttliche Wunderkraft des Sohnes Gottes, da er in Menschengestalt auf Erden weilend, Krankheiten aller Art bloß durch ein Wort seiner Allmacht heilte. „Eine Kraft ging von ihm aus und heilte alle“[2]. Die Apostel setzten die segensreiche wunderbare Wirksamkeit des göttlichen Heilandes fort, aber sie erklärten ausdrücklich, daß sie das nicht aus eigener Kraft (ἰδίᾳ δυνάμει Apg. 3, 12) taten, sondern im Namen und in der Kraft Jesu Christi[3]. Christus ist in den Himmel aufgefahren und thront nun zur Rechten der Kraft Gottes[4], bis er am Ende der Welt mit großer Macht und Herrlichkeit[5] wieder kommen wird. Aber seit Christus die Erde verlassen, ist seine Macht nicht verringert; im Gegenteil „unser Gott Jesus Christus leuchtet jetzt, da er im Vater ist, um so mehr hervor“ (Ign. R. 3, 3); denn die großartige Ausbreitung des Christentums ist nicht der Erfolg menschlicher Weisheit und Beredsamkeit, sondern beruht auf Gottes Kraft[6]. Namentlich deutet der Fortbestand des Christentums trotz der heftigsten Verfolgungen unverkennbar auf das Wirken einer übernatürlichen göttlichen Kraft hin: ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα· ταῦτα δύναμίς ἐστι θεοῦ[7]. Und so wird man sagen müssen, es entspricht auch der sonstigen Auffassung der Heiligen Schrift und ebenso der Anschauung der apostolischen Väter, wenn eine sonst Gott gegenüber (Apk. 4, 11; 7, 12; 19, 1) gebrauchte Doxologie auch auf das Lamm, Jesus Christus, Anwendung findet: „Würdig ist das Lamm, das getötet worden ist, zu empfangen die Macht und Reichtum und Weisheit und Stärke und Ehre und Herrlichkeit und Lobpreisung“ (Apk. 5, 12).

In Anbetracht dieser Gedankengänge bekommt das ignatianische Wort υἱὸς θεοῦ κατὰ δύναμιν θεοῦ[8] doch eine eigentümlich markante

---

[1] φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Hebr. 1, 3.

[2] δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἴατο πάντας Lk. 6, 19; καὶ δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν Lk. 5, 17; cf. Mk. 5, 30; Lk. 8, 46.

[3] Apg. 3, 16; 4, 7; 4, 10. Vgl. Lk. 9, 1: ἔδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν.

[4] καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως Mt. 26, 64; vgl. Mk 14, 62; Lk. 22, 69.

[5] μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς Mt. 24, 30; vgl. Mk. 13, 26.

[6] Ign. R. 3, 3; 1 Kor. 2, 5; 4, 20; 1 Petr. 1, 5.

[7] Diogn. 7, 9; vgl. Mk. 8, 39; 1 Kor. 1, 18; P. Röm. 1, 16.

[8] Da δύναμις für sich allein ebenso die göttliche Macht bedeutet wie das absolute θέλημα den göttlichen Willen — Mt. 26, 64: καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς

Färbung. Wenn zu Lebzeiten des Erlösers das Volk in staunender Bewunderung fragte: „Was ist das für ein Wort, daß er mit Gewalt und Kraft (ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει) den unreinen Geistern gebietet, und sie ausfahren?“ (Lk. 4, 36); wenn die Leute staunten und sprachen: „Wer ist wohl dieser, daß ihm die Winde und das Meer gehorchten?“ (Mt. 8, 27), dann darf man es wohl nicht befremdlich finden, wenn Ignatius auf diese Fragen keine andere Antwort weiß, als der römische Hauptmann, da er beim Anblick der wunderbaren Begebenheiten unmittelbar nach dem Tode des Welterlösers ausrief: „Wahrhaftig, dieser war Gottes Sohn!“ (Mt. 27, 54). Mit Rücksicht auf die wunderbare göttliche Macht (κατὰ δύναμιν θεοῦ) war Jesus Christus der Sohn Gottes[1]. Es verrät deswegen eine ganz falsche Auffassung, wenn wegen des Ausdruckes κατὰ δύναμιν θεοῦ unser Text in Verbindung gebracht wird mit Lk. 1, 35: δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σε (Zahn, Ign. v. Ant. 470).

Es muß freilich rückhaltlos zugegeben werden, daß der Gedanke υἱὸς θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ in dieser Form etwas Überraschendes hat. So etwas möchte man bei einem Schriftsteller des beginnenden zweiten Jahrhunderts nicht vermuten. Aber derartige auffallende Redewendungen finden sich bei Ignatius öfter. Man denke an die berühmt gewordene Zusammenstellung der christologischen Prädikate Eph. 7, 2 (εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός etc.)! „Wo ist nur etwas annähernd Ähnliches damals geschrieben worden?“[2]

Reinhold Seeberg[3] hat den Gottesbegriff der apostolischen Väter, der nichts anderes darstellt als „die Gedanken der alttestamentlichen Propheten, die Jesus und Paulus aufgenommen haben“, folgendermaßen ausgedrückt: „Sie konvergieren alle in

δυνάμεως. Mk. 14, 62 — so ist dem Sinne nach der Text Lightfoot's (υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν, ohne θεοῦ) nicht zu beanstanden. Indes stört das handschriftlich besser bezeugte θεοῦ den Gedankengang keineswegs, zumal es, wie bereits bemerkt, adjektivisch gefaßt werden kann.

[1] Es braucht wohl nicht eigens betont zu werden, daß unserer Stelle nicht der Sinn und die Auffassung zugrunde liegt, die Gottessohnschaft sei dynamisch zu verstehen im Sinne des theologischen Liberalismus, wie z. B. die Engel, als mit besonderer Kraft ausgestattete Geschöpfe, Söhne Gottes genannt werden (Job 1, 6; Dan. 3, 92; vgl. Anton Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn, Freiburg 1908, 129). Eine solche Auffassung bei Ignatius zu suchen, verbietet R. iscr.: „Der einzige Sohn des höchsten Vaters.“

[2] So bemerkt Adolf Harnack (Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius I, Leipzig 1897, 397).

[3] Lehrbuch der Dogmengeschichte I², Leipzig 1908, 88.

dem einen Punkt, daß Gott der lebendige Gott ist, dessen Wesen im Wollen und Tun besteht." Es soll jetzt nicht untersucht werden, wie weit das richtig ist; aber soviel sei bemerkt: „Wollen und und Tun" könnte man kaum besser übersetzen als mit θέλημα καὶ δύναμις. Wenn nun das Wesen Gottes Wollen und Tun ist, und wenn Christus κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ Sohn Gottes genannt wird, dann kann man den strittigen Ausdruck auch übersetzen mit: „Er ist der Sohn Gottes dem göttlichen Wesen nach", wie er Menschensohn ist dem Fleische nach (κατὰ σάρκα), gemäß seiner menschlichen Natur. Und aus diesem Grunde scheinen Theodoret[1] und die armenische Übersetzung (υἱὸς θεοῦ κατὰ θεότητα [φύσιν] καὶ δύναμιν) den Text des Ignatius doch nicht so ganz falsch aufgefaßt zu haben. Und man kann Th. Zahn nicht beipflichten, wenn er die eigentümliche Bemerkung macht: „Die Änderung von θέλημα in θεότητα (Theodoret) oder φύσιν (A) ... zeigt ebenso, wie die Änderung des Interpolators, wie wenig sich die späteren Theologen mit ihren Vorfahren verständigen konnten"[2]. — Vielleicht könnte man θέλημα καὶ δύναμις auch als ein Hendiadyoin auffassen = (all)mächtiger (göttlicher) Wille. Es wäre dann der Ausdruck gleichbedeutend etwa mit παντοκρατορικὸν βούλημα (1 Klem. 8, 5), womit die auf den Sohn Gottes sich beziehende Stelle im Hirten des Hermas: τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος (Vis. 3, 3, 5) in Vergleich gezogen werden kann.

Als Resultat unserer Untersuchung darf festgestellt werden: Christus ist nach der in Sm. 1, 1 zum Ausdruck kommenden Anschauung des Ignatius Sohn Gottes nicht deswegen, weil er unter Mitwirkung des heiligen Geistes aus einer Jungfrau geboren worden ist, sondern weil er göttlichen Willen und göttliche Macht hat, also seines göttlichen Wesens wegen. Dieses Ergebnis ist überaus bedeutsam; denn damit ist die wichtigste positive Beweisstelle[3] für die Behauptung,

[1] An Sm. 1, 1 erinnert lebhaft auch eine Stelle bei Epiph. haer. XXIX, 9 (Migne, P. Gr. 41, 394): Καὶ τὸ μὲν βασιλικὸν ἀπὸ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ δύο τρόπους, διά τε τὸ εἶναι αὐτὸν ἐκ σπέρματος Δαυὶδ τοῦ βασιλέως κατὰ σάρκα, καὶ τὸ εἶναι αὐτὸν, ὅπερ ἐστί, βασιλέα μείζονα ἀπ' αἰῶνος κατὰ τὴν θεότητα. Auch hier findet sich die Antithese: κατὰ σάρκα und κατὰ τὴν θεότητα.

[2] Ign. v. Ant. 470[1]. Auch Lightfoot meint: „Theodoret strangely substitutes θέοτητα for θέλημα."

[3] Vgl. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur I, 398; in Sm. 1 sei „die Gottessohnschaft lediglich aus der wunderbaren Erzeugung aus Maria erschlossen".

Christus sei in der Auffassung des Ignatius nur wegen seiner übernatürlichen Empfängnis und Geburt Sohn Gottes, entkräftet. Es ist freilich — das soll ebenfalls betont werden — an unserer Stelle auch von einer ewigen Zeugung keine Rede; aber sie ist nicht ausgeschlossen, läßt sich vielmehr mit dem Text ohne irgendwelche Schwierigkeit vereinbaren.

γ) Einwand.

Th. Zahn[1] hat allerdings ein Bedenken erhoben. „Wie schief käme die Gottessohnschaft hier zwischen davidischer Abkunft und Geburt aus der Jungfrau zu stehen, wenn damit das Ergebnis einer innergöttlichen Lebensbewegung benannt wäre, welche der menschlichen Geburt oder, wie es hier heißt, der Entstehung aus der Jungfrau voranginge.“ Ähnlich v. d. Goltz:[2] „Wenn das υἱὸς θεοῦ Sm. 1, 1 zwischen der Davidsohnschaft und der Jungfraugeburt eingereiht ist, so ist damit von selbst gegeben, daß diese Sohnschaft sich für Ignatius an die Geburt aus dem hl. Geiste durch die Jungfrau knüpft, und daß er von einer ewigen Zeugung noch nichts weiß.“ Diese Bemerkungen können aber nicht als stichhaltige Beweise angesehen werden. Von der Goltz hat recht, wenn er sagt, der Ausdruck υἱὸς θεοῦ etc. sei „für den polemischen Zweck der Stelle ganz überflüssig“;[3] aber er läßt sich entweder durch eine liturgische Formel oder durch psychologischen Konnex leicht erklären. Für Ignatius steht es nämlich fest, daß Christus nicht bloß Mensch, sondern auch Gott ist; und er legt Gewicht darauf, beides mit Nachdruck hervorzuheben und zu betonen (Eph. 7, 2; Pol. 3, 2). Da er nun an unserer Stelle mit aller Entschiedenheit gegenüber den Doketen geltend macht, Christus sei wahrer Mensch gewesen, so will er nicht versäumen, daran zu erinnern, daß er auch Gott, Gottes Sohn gewesen ist. Letzterer Gedanke ist aber nicht — wenigstens an unserer Stelle nicht — Hauptsache, wird darum sofort wieder verlassen, um auf den eigentlichen Streitpunkt, die Wirklichkeit des Menschseins Christi, zurückzukehren und diese Wahrheit eingehender zu erörtern.

Wäre es aber trotzdem nicht immerhin noch möglich, daß Christus Sohn Gottes sei nur wegen seiner Geburt aus der Jungfrau? Das scheint sich mit dem Texte nicht recht vereinbaren zu lassen, wenn es auch nicht direkt verneint ist. Christus ist Sohn

[1] Ign. v. Ant. 470. [2] Ign. v. Ant. als Christ und Theologe 18 f.
[3] a. a. O. 18.

Gottes seinem göttlichen, nicht seinem menschlichen Wesen nach. Das göttliche Wesen hatte er aber nach der Auffassung des Ignatius schon vor der Inkarnation; denn er lebte schon vor der Menschwerdung (ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν M. 6, 1), natürlich nicht als Mensch, sondern als Gott. Folglich muß der Grund, weshalb er Sohn Gottes ist, vor der Inkarnation liegen.

R. Seeberg[1] führt als Beweis, daß Ignatius den Begriff „Sohn Gottes" noch in der „alten historischen Prägung" brauche auch M. 8, 2 an (εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών). Allein diese Stelle beweist weder etwas für die Gottessohnschaft wegen der Inkarnation, noch gegen eine ewige Zeugung. Wenn auch das προελθών nicht den ewigen Hervorgang des Logos vom Vater, sondern seinen Eintritt in die Welt durch die Menschwerdung bedeutet, so ist doch damit keineswegs gesagt, daß Christus erst wegen und seit der Inkarnation der Sohn Gottes sei.

Noch auf einen Punkt muß aufmerksam gemacht werden, um zu erhärten, daß dem hl. Ignatius Jesus nicht „erst durch seine Geburt aus dem hl. Geist als Sohn Gottes" gilt[2]. Der hl. Ignatius hebt klar hervor, daß Christus geboren wurde von Maria (ἐκ Μαρίας Eph. 7, 2; Tr. 9, 1), der Jungfrau (ἐκ παρθένου Sm. 1, 1), und zwar durch Mitwirkung des hl. Geistes ([ἐκ] πνεύματος δὲ ἁγίου Eph. 18, 2). Würde nun Christus erst wegen und seit dieser Geburt aus dem hl. Geiste die Gottessohnschaft zugeschrieben, wäre er in seiner Präexistenz nicht „Sohn" gewesen, dann müßte man es auffallend finden, daß Ignatius für Jesus Christus gar niemals den Ausdruck „Sohn des hl. Geistes" gebraucht. Nun könnte man allerdings sagen, Ignatius nenne Christus auch nicht „Sohn Marias", sondern benütze das allgemeinere υἱὸς ἀνθρώπου (Eph. 20, 2), und so substituiere er dem Terminus „Sohn des hl. Geistes" das allgemeinere: υἱὸς θεοῦ. Die Richtigkeit dieser Deutung mag auf sich beruhen, wiewohl die Bemerkung nicht unterdrückt werden kann, „daß Christus auf Grund der übernatürlichen Empfängnis allein, abgesehen von seiner Gottheit, nur in sehr uneigentlichem Sinne Sohn Gottes genannt werden dürfte, nur etwa in dem Sinne, in welchem

[1] a. a. O. 91.

[2] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4], 213 Anm. In diesem Punkte sind sehr treffend die Gedanken von Scheel, Christologie (Die Religion in Geschichte und Gegenwart I, Tübingen 1909, 1746), mit dessen Ausführungen man sonst nicht immer einverstanden sein kann.

auch Adam Sohn Gottes heißen könnte“[1]. Aber ein Bedenken harrt besonders der Lösung: Warum nennt Ignatius Christus nicht bloß Sohn Gottes, sondern auch Sohn des Vaters? (R. iscr. υἱοῦ πατρός; auch υἱοῦ αὐτοῦ sc. πατρός, desgleichen Eph. 4, 2). Warum nennt er Gott Vater so oft „Vater Jesu Christi“? (ὁ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ Eph. 2, 1; M. 3, 1; Tr. iscr.; — ὁ πατὴρ αὐτοῦ Tr. 9, 2; Phld. 7, 2). Niemand wird behaupten wollen, daß hier unter „Vater“ der hl. Geist gemeint sei; R. iscr. wäre es auch direkt ausgeschlossen. Das muß doch zu denken geben. Ist etwa Christus „Sohn des Vaters“, der „einzige Sohn des höchsten Vaters“ auch „erst seit seiner Geburt und durch seine Geburt aus dem hl. Geiste“? Nein, das kann nicht sein. Es muß also Christus nach einem anderen Gesichtspunkt υἱὸς θεοῦ, υἱὸς πατρός sein als nur mit Rücksicht auf die Inkarnation.

III. Eph. 7, 2.

Mit unseren bisherigen Ausführungen dürften wir wenigstens das bewiesen haben, daß es nicht richtig ist, wenn gesagt wird, dem hl. Ignatius gelte Jesus erst durch seine Geburt aus der Jungfrau und dem hl. Geiste als Sohn Gottes. Doch ist unser Resultat bisher bloß ein negatives gewesen. — Welches ist nun positiv die Anschauung unseres Bischofes über die Gottessohnschaft Christi? In einem Punkte waren unsere Anschauungen doch schon positiv: Christus ist der Sohn des Vaters, nicht des hl. Geistes. Aber in welchem Sinne und von welchem Momente an? Christus ist auf jeden Fall der Sohn des Vaters in einer ganz eigentümlichen einzigartigen Weise; er ist der einzige Sohn des höchsten Vaters (R. iscr.), er ist der Sohn Gottes par excellence, in einem andere ausschließenden Sinne. Es ist darum, wie von Anfang an betont, nicht zulässig, den ignatianischen Christus im übertragenen, uneigentlichen, bildlichen Sinne als Sohn Gottes zu erklären. Vom Akte der Menschwerdung dürfen wir nach dem Gesagten den Charakter der Gottessohnschaft Christi auch nicht ableiten. Und so muß man schließlich doch die Gedanken des Ignatius mit „der späteren kirchlichen Theorie von einer vorgeschichtlichen Erzeugung des Sohnes aus dem Vater“[2] in Zusammenhang bringen. Christus heißt deswegen der Sohn des Vaters, weil er von Ewigkeit her vom Vater gezeugt wird.

[1] Bardenhewer, Mariä Verkündigung, S. 153.
[2] Th. Zahn, Ign. v. Ant. 469.

a) ἐκ θεοῦ.

Daß der Vater den Sohn gezeugt habe, das liegt, nachdem eine tropische Deutung nicht annehmbar ist, eigentlich schon in den Begriffen υἱός und πατήρ ausgedrückt. Doch spricht Ignatius diese Zeugung vom Vater auch direkt aus. Zwar darf man das zweimal kurz hintereinander im Magnesierbriefe[1] vorkommende προελθών nicht wie in den Schriften späterer griechischer Theologen auf die ewige Zeugung, auf das ewige Hervorgehen des Sohnes vom Vater beziehen; denn es bedeutet an diesen Stellen nichts anderes als den bei der Menschwerdung erfolgten „Übertritt aus der Unsichtbarkeit göttlichen Lebens in die Sichtbarkeit menschlichen Lebens."[2] Aber deutlich ist die ewige Zeugung ausgedrückt in Eph. 7, 2. Dieser wichtige Satz enthält so recht eigentlich die gesamte Christologie des Ignatius in kürzester und prägnantester Form. Der Aufbau dieses merkwürdigen Satzes ist folgender:

εἷς ἰατρός ἐστιν

σαρκικός τε	καὶ πνευματικός
γεννητὸς καὶ	ἀγέννητος
ἐν σαρκὶ γενόμενος	θεός
ἐν θανάτῳ	ζωὴ ἀληθινή
καὶ ἐκ Μαρίας	καὶ ἐκ θεοῦ
πρῶτον παθητὸς	καὶ τότε ἀπαθής

Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.

Die Bedeutung und Tragweite dieser Antithesen kann nicht hoch genug angeschlagen werden: auf der einen Seite stehen die Prädikate der menschlichen, auf der anderen die Attribute der göttlichen Natur. Wenn es nun heißt, Christus sei καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, so kann das analog den übrigen Gliedern nur heißen: Wie er die menschliche Natur von Maria angenommen hat, so hat er die göttliche Natur von Gott. Soferne er σαρκικός, γεννητός, ἐν σαρκί, ἐν θανάτῳ ist, stammt er von Maria ab, oder mit anderen Worten, als Mensch ist er υἱὸς ἀνθρώπου (Eph. 20, 2); soferne aber Jesus Christus πνευματικός, ἀγέννητος, θεός, ζωὴ ἀληθινή ist, ist er υἱὸς θεοῦ. Es wird darum an dieser Stelle wesentlich der nämliche Gedanke ausgedrückt wie

[1] M. 7, 2: Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα. M. 8, 2: ὃς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών.

[2] Th. Zahn, Ign. v. Ant. 470. Vgl. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius, 5²; Funk, Die Echtheit der ignatianischen Briefe, 76 ff.

in Sm. 1, 1: ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ. Nach Eph. 7, 2 ist also Jesus Christus θεὸς ἐκ θεοῦ (ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ). Es sei aber betont, daß Jesus Christus Gott, θεός, oder wie es im ersten Gliede heißt, πνευματικός, nicht erst seit der Inkarnation ist: πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν (M. 6, 1). Wie nun Christus als Mensch Sohn Mariens ist, weil er ἐκ Μαρίας stammt, so ist er als Gott, ἐκ θεοῦ stammend, Sohn Gottes und zwar Sohn des Vaters von Ewigkeit her.

Warum man vor diesen Erklärungen zurückschrickt, ist nicht recht ersichtlich. Th. Zahn[1] meint, die Verbindung καὶ . . . καί deute auf den „simultanen Ursprung" Christi aus Maria und aus Gott hin, insofern „seine durch Maria vermittelte Herkunft aus Davids Geschlecht, zugleich eine durch den hl. Geist vermittelte Herkunft aus Gott" war. Allein diese Auffassung des doppelten καί ist nicht richtig. Καί . . . καί hat keine andere Bedeutung als das τὲ . . . καί im ersten Gliede (σαρκικός τε καὶ πνευματικός) und ist schließlich auch nicht wesentlich verschieden von dem einfachen καί des zweiten Gliedes (γεννητὸς καὶ ἀγέννητος). Nun sagt aber Zahn (469) selbst, daß „die Prädikate ἀγέννητος, θεός, vielleicht auch πνευματικός, eine dem menschlichen Sein Jesu vorangehende Existenz dieses Subjekts" voraussetzen. Wenn das aber im zweiten und ersten Gliede möglich ist trotz καί und τὲ . . . καί, dann ist nicht einzusehen, warum das im fünften Gliede anders sein, warum hier καί . . . καί die Präexistenz ausschließen und einen „simultanen Ursprung" bezeichnen soll. Den Ausdruck καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ nur auf die Inkarnation zu beziehen, verbietet sonach der Parallelismus sämtlicher vorangegangener Glieder. So gut ἀγέννητος ein Gegensatz zur Geburt aus der Jungfrau[2] sein kann, ebenso gut kann das auch ἐκ θεοῦ sein.

b) ἀγέννητος.

Es wird nun allerdings der Einwand gemacht, Ignatius habe eine ewige Zeugung vom Vater direkt negiert. Eph. 7, 2 wird nämlich von Christus gesagt, er sei γεννητὸς καὶ ἀγέννητος. Darnach habe Christus zwar seiner menschlichen Seite nach eine Geburt, aber nicht seiner göttlichen Seite nach. „Eine ewige

[1] a. a. O. 468.

[2] „opposition à sa génération de la Vierge." Tixeront, Histoire des dogmes I[5], Paris 1909, 136.

Zeugung ist durch ἀγέννητος direkt ausgeschlossen."[1] Eine Sohnschaft vor und unabhängig von der Inkarnation soll also Ignatius nicht nur nicht kennen, sondern geradezu verneinen.

Diese entschiedene Stellungnahme und Ausbeutung des ἀγέννητος für eine aufgestellte Theorie ist auffallend. Es ist freilich richtig, bei späteren Theologen ist Christus γεννητός sowohl seiner menschlichen wie seiner göttlichen Natur nach: natus ex Maria Virgine (γεννηθεὶς ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας) und ex Patre natus ante omnia saecula (ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθεὶς πρὸ πάντων τῶν αἰώνων). Die Theologen unterscheiden also eine doppelte Geburt des Gottessohnes, eine zeitliche und ewige. Und es erscheint auf den ersten Blick als eine Unkorrektheit, wenn Ignatius Jesus Christus nach seiner göttlichen Seite ἀγέννητος nennt. Indes muß beachtet werden, daß γεννητός bei den früheren Schriftstellern nicht bloß die Bedeutung von „geboren", sondern auch die Bedeutung von „geworden" oder „erschaffen" hat, und daß demgemäß ἀγέννητος nicht bloß den Sinn hat von „nicht geboren", sondern auch den Sinn von „nicht geworden" oder „nicht geschaffen"; γεννητός (mit νν) kann also dasselbe bedeuten wie γενητός (mit ν); desgleichen ἀγέννητος dasselbe wie ἀγένητος[2]. Bemerkt doch Zahn[3] selbst: „Bekanntlich beruhen die Schwankungen in der Schreibung dieser Worte bei den Vätern nicht bloß auf Nachlässigkeit der Schreiber, sondern auf dem Mangel scharfer Unterscheidung bei den Schriftstellern selbst."

Zu einem guten Teil freilich kann dieser Mangel an Unterscheidung gar wohl auf Nachlässigkeit der Schreiber zurückgeführt werden. In den Handschriften wechselt die Schreibweise von ἀγέννητος mit einem ν und zwei νν so willkürlich und regellos, daß es den Herausgebern meist geradezu unmöglich ist, mit Bestimmtheit darüber zu entscheiden, wie der Autor selbst ursprünglich geschrieben hat. Infolgedessen sind die Herausgeber fast regelmäßig gezwungen, mehr oder minder eingehende Untersuchungen

[1] Von der Goltz, Ign. v. Ant. 19; Th. Zahn, a. a. O.: „Jeder, wenn auch noch so sehr sublimierte Gedanke einer Entstehung dieses Subjekts ist durch ἀγέννητος geradezu ausgeschlossen." Vgl. auch Tixeront, a. a. O. 136.

[2] „Cette dernière expression, ἀγέννητος, est vague." Bruston, Ignace d'Antioche, Paris 1897, 205. Vgl. Rouffiac, La personne de Jésus chez les Pères Apostoliques, Paris 1908, 49: „mot très vague." — Philo schreibt vom Logos: οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς (Quis rer. div. haer.' Mangey, I, 502); vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4], Leipzig 1909, 125. [3] a. a. O. 565.

über die richtige Schreibweise anzustellen. Das gilt für außerchristliche Schriftsteller in gleichem Maße wie für christliche[1]. Man wird diese Wahrheit vollauf bestätigt finden, wenn man sich die Mühe nehmen will, die Anmerkungen an all den Stellen nachzusehen, die wir für ἀγέννητος bereits bei der Behandlung der Gottheit Christi angeführt haben, oder die wir im folgenden noch aufzählen werden. Namentlich in dem „Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi" von Otto begegnet man gewissermaßen auf Schritt und Tritt der Bemerkung: „Saepissime ἀγένητος et ἀγέννητος, uti γενητός et γεννητός commutantur a librariis... Pariter γεγενῆσθαι et γεγεννῆσθαι similiaque in codd. confunduntur[2]." Indes wäre es verkehrt, wollte man für diese Confusion nur die Schreiber verantwortlich machen[3]. Es ist vielmehr zu konstatieren, daß man einen Unterschied zwischen ἀγένητος und ἀγέννητος zwar kannte, aber nicht betonte und auch nicht zu betonen brauchte, solange

[1] In der Rede des Isokrates κατὰ Λοχίτου (Orat. 20, 8) findet sich der Satz: ὧν οὐδὲν διὰ τὸν φεύγοντα τὴν δίκην ἀγέννητόν ἐστιν, ἀλλὰ κατὰ μὲν τὸ τούτου μέρος ἅπαντα πέπρακται. Gust. Ed. Benseler — Fr. Blaß, Isocratis orationes, Vol. II. [2]Lipsiae [Teubner] 1910, 236. Auf Seite XLVIII wird bemerkt, daß v — i. e. vulgata lectio, ea quae ante Bekkerum fuit quaeque ab eo ope Urbinatis codicis sublata est. Vol. I. p. VIII — ἀγέννητος hat. — In dem Satze des Sophokles (Τραχίνιαι 742f.): τὸ γὰρ φανθὲν τίς ἂν δύναιτ' ἂν ἀγένητον ποιεῖν (Guil. Dindorfius — S. Mekler, Sophoclis tragoediae. [6]Lipsiae [Teubner] 1908, 295f.) haben die Manuskripte ἀγέννητος. Vgl. M. Sengebusch, W. Pape's griechisch-deutsches Handwörterbuch. 1. Bd. [3]Braunschweig 1908, 12. — Bei Plutarch, Quaestionum convivalium lib. VIII, 1 (Moralia 718) ist zu lesen: ἀναθαρρῶ δὲ πάλιν αὐτοῦ Πλάτωνος ἀκούων πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἄλλων γεννητῶν τὸν ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον θεὸν ὀνομάζοντος (Gregorius N. Bernardakis, Plutarchi Chaeronensis Moralia. Vol. IV. Lipsiae 1892, 306). Der Herausgeber erklärt in Anmerkung: Malim γενητῶν τὸν ἀγένητον.

[2] Justini Apologia I, c. 14 (Justini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia. Vol. I. [3]Jenae 1876, 43[3]); Apol. II, c. 6 (a. a. O. 212[1]). — Dial. cum Tryph. c. 5 (a. a. O. Vol. II 22[1], 23[3], 24[5], 27[18, 19, 21], 28[25]); c. 126 (a. a. O. 452[7]); c. 127 (456[3]). — Confutatio dogmatum Aristotelis (Otto Vol. IV, 102[12], 140[18], 141[5]); — Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos (Vol. V, 144[13], 145[15]); Quaestiones Christianorum ad gentiles (a. a. O. 280[25], 308[15], 309[17]). — Athenagorae Atheniensis Supplicatio pro Christianis c. 4 (Otto, Vol. VII, 21[10]). — Theophili Antiocheni ad Autolycum I, 4 (Otto, Vol. VIII, 12[1]). — Vgl. noch Eduard Schwartz, Eusebius Werke. 2. Bd. Leipzig 1903, 458 (Anm. zu Z. 2); Migne, P. Gr. 25, 467[33]; 26, 73[31]ff.; 29, 515[6]ff.

[3] Vgl. Migne, P. Gr. 25, 414: „Videtur tamen antiquis scriptoribus ignota fuisse huiusmodi distinctio. Namque Cicero, Tusculan. I, τὸ ἀγένητον vertit, id cuius nulla est origo, et, quod non oritur vel nascitur: sic enim haec Platonis in Phaedro verba reddit, ἀρχὴ δὲ ἀγένητον, principii autem nulla est origo" etc.

nicht tiefere und eingehendere Untersuchungen über das Verhältnis des Logos zum Vater den scharfen und markanten Unterschied klarlegten: Der Logos ist geboren, aber nicht erschaffen; er ist Sohn, aber nicht Geschöpf des Vaters. Wäre nicht diese theologische Frage über das Trinitätsgeheimnis aufgetaucht, so hätte man vielleicht nie Veranlassung gehabt, die Unterscheidung von „geboren" und „geworden" allzustark in den Vordergrund zu rücken, wenngleich der Unterschied ja tatsächlich besteht.

Bekannt ist, daß man die Ausdrücke „Vater" und „Sohn" nicht immer in der eigentlichen strikten Bedeutung gebraucht, die ihnen zukommt, um die Beziehung zwischen Erzeuger und Erzeugtem auszudrücken. Es gibt auch in übertragenem Sinne eine Vaterschaft und Sohnschaft (vgl. Joh. 8, 41—45), man spricht auch von „geistigen" Erzeugern und „geistigen" Kindern: „In Christus Jesus habe ich euch durch das Evangelium gezeugt", schreibt der Apostel Paulus an die Christengemeinde von Korinth (1 Kor. 4, 15). Wenn nun irgend eine Tätigkeit dem lebenspendenden Akt der Erzeugung verwandt ist, dann ist es sicherlich die Schöpfungstat, durch die der lebendige Gott auch anderen Wesen von seinem Leben mitteilt. Es ist darum in der Hl. Schrift des Alten und noch mehr des Neuen Testaments kaum eine Wahrheit deutlicher zum Ausdruck gebracht als die, daß Gott „unser Vater" ist und wir „seine Kinder" heißen und sind (1 Joh. 3, 1). Wir dürfen uns deswegen nicht wundern, wenn die erschaffenen Dinge nicht bloß γενητά, sondern auch γεννητά genannt werden, und ebenso dürfen wir uns nicht wundern, wenn Justin Gott nicht nur unseren Vater, sondern auch unseren Erzeuger nennt: τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὄντα θεὸν καὶ γεννήτορα τῶν ἁπάντων[1]. Und wenn in der Hl. Schrift nicht bloß die Rede ist von γεννήματα γυναικῶν (Sir. 10, 18), sondern auch von γεννήματα (oder γενήματα[2]) τῆς ἀμπέλου (Mt. 26, 29) und von γεννήματα (γενήματα) τῆς δικαιοσύνης (2 Kor. 9, 10), so kann es nicht allzu auffallend erscheinen, wenn auch die Termini γενητός und γεννητός, und in gleicher Weise die Ausdrücke ἀγένητος und ἀγέννητος promiscue gebraucht wurden.

Daß tatsächlich dieser Mangel an Unterscheidung geherrscht hat, dafür liefern den besten Beweis die Schriften des hl. Atha-

[1] Apol. I, 13 (Otto, Corp. Apolog., Vol. I³, 42). Vgl. Apol. I, 21 (Otto 68) und Dial. cum Tryph. c. 100 (Otto Vol. II³, 356), wo γεννήτωρ im eigentlichen Sinn als Erzeuger gebraucht ist.

[2] Die Schreibweise ist hier schwankend.

nasius,[1] der selbst dann noch ein und dasselbe Wort, mag es nun ἀγέννητος oder ἀγένητος geheißen haben, unterschiedslos sowohl in der Bedeutung „nicht geboren" als auch in der Bedeutung „nicht geworden, nicht geschaffen" gebraucht hat, als bereits die nicänische Formel γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα geprägt war. In dem zur damaligen Zeit hochaktuellen Streit über die Frage: ἓν τὸ ἀγένητον ἢ δύο, gab Athanasius gegenüber den Arianern folgende Erklärungen über das ἀγένητος[2]: „Ἀγένητον wird das genannt, was in Wirklichkeit noch nicht existiert, aber die Fähigkeit besitzt zu existieren; des weiteren wird als ἀγένητον bezeichnet das, was weder aktuell existiert, noch die Potenz besitzt, jemals zu existieren, wie ein viereckiges Dreieck oder eine ungerade gerade Zahl; denn es ist niemals ein Dreieck ein Viereck geworden und wird es auch in Zukunft niemals werden; und ebenso ist noch nie eine gerade Zahl eine ungerade geworden und wird es auch nie werden. Ferner wird ἀγένητον genannt das, was zwar existiert, aber von niemandem geboren ist und seine Existenz in keiner Weise einem Vater verdankt. Asterius endlich, der schlimme Sophist und Patron der Häresie, sagt in seinem Werke, ἀγένητον sei das, was nicht geschaffen ist, sondern immer existiert." Man sieht hieraus klar, Athanasius bezeichnet mit ein und demselben Wort, von dem wir freilich wegen der schwankenden Überlieferung der Handschriften nicht wissen, ob es ἀγέννητος oder ἀγένητος heißt, mit ein und demselben Wort bezeichnet er τὸ μὴ ποιηθὲν, ἀλλ' ἀεὶ ὄν und zugleich τὸ ὑπάρχον μὲν, μὴ γεν(ν)ηθὲν δὲ ἔκ τινος, μηδὲ ὅλως ἔχον ἑαυτοῦ τινα πατέρα. Wenn auch im letzteren Falle, wie gewöhnlich, aus den Handschriften nicht zu ersehen ist, ob Athanasius γενηθέν oder γεννηθέν geschrieben hat, so bezeugt doch das folgende μηδὲ ὅλως ἔχον ἑαυτοῦ τινα πατέρα mehr als zur Genüge, daß Athanasius das gemeint hat, was man als „nicht geboren" bezeichnen muß. Und so ist unsere Stelle ein schlagender Beweis dafür, daß es dem Athanasius gar nicht in den Sinn kommt, zwischen ἀγένητος und ἀγέννητος zu unterscheiden. Den Gedanken μὴ ποιηθέν und den anderen Gedanken μὴ ἔχον πατέρα drückt er mit dem nämlichen Terminus aus. Ein und dasselbe Wort heißt sowohl „ungeworden" als auch „ungeboren". Die Fortsetzung des athanasianischen Textes bestätigt unsere Behauptung; denn Athanasius fährt

[1] Vgl. auch Th. de Régnon S. J. Études de théologie positive sur la Sainte Trinité III. Paris 1898, 185—254.

[2] Oratio I. contra Arianos, c. 30. Migne, P. Gr. 26, 73f.

dann fort (c. 31): „Nimmt man, wie das Asterius getan hat, ἀγέν(ν)ητον im Sinne von „nicht geschaffen, sondern immer existierend“ (τὸ μὴ ποίημα, ἀλλ' ἀεὶ ὄν), so sollen die Arianer nicht bloß einmal, sondern öfter hören, daß in diesem Sinne auch der Sohn Gottes ἀγέν(ν)ητος genannt werden muß; denn er gehört nicht zu den geschaffenen Dingen, ist kein Geschöpf, sondern existiert ewig mit dem Vater, wenn auch die Gegner immer behaupten, er sei aus nichts geschaffen und habe nicht immer existiert. Nimmt man aber ἀγέν(ν)ητος im Sinne von „existierend, aber nicht aus jemand geboren und keinen Vater habend“ (ὑπάρχον μὲν, μήτε δὲ γεννηθὲν ἔκ τινος, μήτε ἔχον ἑαυτοῦ πατέρα), dann muß man sagen, daß ἀγέν(ν)ητος in diesem Sinne einzig und allein von Gott dem Vater prädiziert werden kann[1].“ — Wie viel leichter hätte sich für Athanasius die Beweisführung gestaltet, wenn ihm nicht bloß der sachliche, sondern auch der philologische Unterschied klar gewesen wäre.

Die theologischen Streitigkeiten und Untersuchungen drängten, wie bereits angedeutet, zu einer klaren Scheidung. Nicht allzulange nach Athanasius[2] hat Epiphanius von Salamis in der Darstellung und Widerlegung der häretischen Lehrsysteme[3] mit aller Entschiedenheit bemerkt, es sei nicht zu billigen, wenn man auch bei Abhandlungen über Gott ebenso wie bei Abhandlungen über die Geschöpfe γενητός und γεννητός gleichsetze: Ἕτερον γάρ ἐστι γενητὸν καὶ ἕτερον γεννητόν. Noch klarer hat später Johannes Damaszenus[4] sich ausgesprochen: „Man muß wissen, daß ἀγένητον, wenn es mit einem einzigen ν geschrieben ist, das Unerschaffene oder Nichtgewordene bezeichnet, daß dagegen ἀγέννητον, wenn es mit zwei νν geschrieben ist, das Nichtgeborene bezeichnet.“

[1] Vgl. auch De synodis c. 46 (Migne, P. Gr. 26, 776): οἱ μὲν τὸ ὂν μὲν, μήτε δὲ γεννηθὲν, μήτε ὅλως ἔχον τὸν αἴτιον λέγουσιν ἀγέννητον, οἱ δὲ τὸ ἄκτιστον.

[2] Bezüglich der Chronologie der hier in Betracht kommenden Athanasiusschriften sei verwiesen auf S. 182. Vgl. auch K. Hoß, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius Contra Gentes und De Incarnatione. Freiburg 1899, 48f. — Die Abfassung der Geschichte der Häresien — gewöhnlich Haereses genannt — durch Epiphanius fällt in die Jahre 374—377 (Bardenhewer, Patrologie[3], 289).

[3] Haeres. 64; Migne, P. Gr. 41, 1084: Ὡς γάρ τινες ἡμᾶς βούλονται σοφίζεσθαι, καὶ λέγειν ἴσον τὸ γενητὸν εἶναι τῷ γεννητῷ, οὐ παραδεκτέον δὲ ἐπὶ Θεοῦ λέγειν, ἀλλ' ἢ ἐπὶ τὰ κτίσματα μόνον. Interessant ist es, daß selbst Epiphanius noch ausdrücklich zugibt, bei den Geschöpfen bestehe kein Unterschied zwichen γενητός und γεννητός. [4] De fide orthodoxa I, 8 (Migne, P. Gr. 94, 817): Χρὴ γὰρ εἰδέναι, ὅτι τὸ ἀγένητον διὰ ἑνὸς ν γραφόμενον, τὸ ἄκτιστον ἤτοι τὸ μὴ γενόμενον σημαίνει· τὸ δὲ ἀγέννητον διὰ τῶν δύο νν γραφόμενον, δηλοῖ τὸ μὴ γεννηθέν.

Man würde sich nun aber eines Anachronismus schuldig machen, wollte man das Resultat der theologischen Untersuchungen späterer Jahrhunderte schon bei Ignatius oder etwa Justin in demselben Umfang vorfinden. Bei Justin findet man ἀγέννητος mit doppeltem νν vielfach dort, wo man ἀγένητος mit einfachem ν erwarten möchte[1]. Im Dialog mit dem Juden Tryphon (c. 5) wird der Gedanke ausgesprochen, wenn die Seele unsterblich sei, dann müsse sie auch ungeworden (ἀγέννητος mit zwei νν) sein[2]; des weiteren wird die Welt als geworden bezeichnet, und wieder ist hiefür der Ausdruck γεννητός, nicht γενητός gewählt. Und endlich wird erklärt, daß einzig und allein Gott ungeworden und unvergänglich (ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος) sei, während alle übrigen Dinge geworden und vergänglich seien (γεννητὰ καὶ φθαρτά)[3]. Man sieht daraus, daß für Justin ἀγέννητος soviel bedeutet wie οὐ γεγονώς, daß ἀγέννητος und ἄφθαρτος bezw. ἀθάνατος, und ebenso γεννητός und φθαρτός Wechselbegriffe sind, wiewohl ἀγέννητος bei ihm auch in der Bedeutung von „nicht geboren, nicht gezeugt“[4] sich findet.

Um unserer Sache vollständig sicher zu gehen und nicht den Anschein theologischer Befangenheit zu erwecken, sei noch auf das nüchterne Zeugnis der Lexika hingewiesen. Diese geben fast durchwegs für ἀγέννητος eine doppelte Bedeutung an: ungeboren und ungeworden[5].

---

[1] Das Zeugnis der Handschriften spricht allzu deutlich für zwei νν. Man vergleiche die Anmerkungen in der Ausgabe von Otto. Auch E. J. Goodspeed, Index apologeticus, Leipzig 1912, 2 und 56 notiert für ἀγέννητος und γεννητός bei Justin stets die Schreibweise mit νν.

[2] Οὐδὲ μὴν ἀθάνατον χρὴ λέγειν αὐτὴν (sc. ψυχήν)· ὅτι εἰ ἀθάνατός ἐστι, καὶ ἀγέννητος δηλαδή. — Ἀγέννητος δὲ καὶ ἀθάνατός ἐστι κατά τινας λεγομένους Πλατωνικούς. — Ἦ καὶ τὸν κόσμον σὺ ἀγέννητον λέγεις; ..... ἐπειδὴ καὶ ὁ κόσμος γεννητὸς ἡμῖν ἐφάνη.

[3] Dial. c. Tr. c. 5: μόνος γὰρ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ διὰ τοῦτο θεός ἐστι, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα μετὰ τοῦτον γεννητὰ καὶ φθαρτά. Zu dem ἀγέννητος bemerkt P. Johannes Maria Pfättisch O.S.B., Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte von Ehrhard-Kirsch, X. Bd. 1. H.), Paderborn 1910, 23[4]: „Der Zusammenhang verlangt hier wohl ἀγένητος und im folgenden γενητός für das handschriftliche ἀγέννητος und γεννητός, das Otto beibehalten hat.“ Unsere bisherigen und die folgenden Untersuchungen dürften zur Genüge ergeben, daß Justin gar wohl ἀγέννητος mit zwei νν geschrieben haben kann.

[4] Vgl. Pfättisch, a a. O. 20[6].

[5] Man vergleiche etwa: Gustavus Pinzger, Lexicon Graeco-Latinum et Latino-Graecum, primum a Benjamine Hederico institutum Pars I. Romae 1832, 6. Hier wird ἀγέννητος übersetzt mit „non genitus, non natus, non

Das Ergebnis unserer Untersuchung lautet kurz, aber klar und bestimmt: Es ist nicht korrekt, wenn man bei Ignatius für ἀγέννητος nur die Bedeutung „nicht geboren" gelten lassen will, und wenn man mit apodiktischer Sicherheit behauptet, es sei mit diesem Worte eine ewige Zeugung aus dem Vater ausgeschlossen. Es kann mit diesem Worte ebenso gut die Schöpfung Jesu Christi, insofern er Gott ist, negiert sein[1]. Gelasius[2] hat deswegen die beiden Worte γεννητὸς καὶ ἀγέννητος übersetzt mit „factus et

creatus." — Handwörterbuch der griechischen Sprache, begründet von Franz Passow. Neu bearbeitet von Val. Chr. Fr. Rost und Friedrich Palm. 1. Bd. 1. Abtlg. Leipzig 1841, 12. Hier werden als Bedeutungen von ἀγέννητος angemerkt: „nicht erzeugt, nicht geboren, ungeschehen, ungetan;" und zum Schlusse wird hinzugefügt: „Vgl. ἀγένητος." Auf demselben Standpunkt steht Wilhelm Crönert, Passows Wörterbuch der griechischen Sprache. 1. Lieferung. Göttingen 1912, 35. Dort wird bemerkt: „ἀγέννητος 1. (noch) nicht geboren, 2. nicht erschaffen, st. ἀγένητος." — Das nämliche geschieht bei M. Sengebusch, W. Papes Griechisch-Deutsches Handwörterbuch. 1. Bd. Braunschweig 1908, 12. — In dem Greek-English Lexicon von Henry George Liddell und Robert Scott, [8]Oxford 1901, 8 findet ἀγέννητος folgende Erklärung: „like ἀγένητος, unbegotten, unborn, unoriginated." - Eine ähnliche Auslegung gibt E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100). New York 1900, 66, wo die Bemerkung notiert ist: „Often confounded with ἀγένητος." — M. A. Bailly, Dictionnaire Grec-Français, [6]Paris 1910, 9 vermerkt die Übersetzungen: „non engendré, non créé." — J. M. S. Baljon, Grieksch-Theologisch Woordenboek, hoofdzakelijk van de Oud-Christelijke Letterkunde, Utrecht 1895, 40. Darnach hat ἀγέννητος den Sinn von „ongeboren, onbegonnen." — Beachtung verdient noch Μιχαὴλ Κωνσταντινίδης, Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. Ἐν Ἀθήναις 1910, 17. Hier ist ἀγέννητος umschrieben mit ὁ μὴ γεννηθείς und ὁ μὴ λαβὼν ἀρχήν. — Zum Schlusse sei erwähnt Θησαυρὸς τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. Thesaurus Graecae linguae ab Henrico Stephano constructus. Tertio ediderunt Carolus Benedictus Hase, Guilielmus Dindorfius et Ludovicus Dindorfius. Vol. I. Pars I. Parisiis 1865, 277. Hier heißt es: „Ἀγέννητον, a γεννᾶν, proprie significat: Quod generatum non est, h. e. per generationem non productum. Ἀγένητος, a γίνεσθαι: Quod non est creatum, neque ullam habet originem. Sic certe distingui haec solent in disputationibus Patrum de Filii divinitate. Sed apud profanos identidem confunduntur haec duo, diciturque numen γεννᾶν, creare, producere, facere omnia."

[1] Hier sei zur Vervollständigung unserer Ausführungen hingewiesen auf die soeben — während der Drucklegung — erschienene Arbeit von Paul Stiegele, Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Freiburg i. Br. 1913. Diese auch das vorchristliche Schrifttum (S. 1—9) und ebenso die christliche Literatur bis c. 300 (S. 9—24) berücksichtigende Abhandlung bestätigt unsere Resultate, welche — ebenso wie die früher zum Zwecke der Begründung der wahren Gottheit Christi gemachten Darlegungen über ἀγέννητος — unabhängig von Stiegele's gediegener Monographie entstanden sind.

[2] De duabus in Chr. naturis (Magna bibl. patr. ed. Paris 1654, tom. IV, 1, 423).

non factus“ und dieselbe Auffassung verraten die armenische, sowie mehrere syrische Übersetzungen[1]. Und ebenso faßt Athanasius[2] das ignatianische ἀγέννητος im Sinne von ἀγένητος, da er erklärt, Christus werde so genannt, weil er nicht zu den „geschaffenen und gewordenen Wesen“ gehört.

Man kann also sicherlich ἀγέννητος als Negation des Werdens oder Entstehens deuten. Wir dürfen aber noch weiter gehen und sagen: Man muß diese Erklärung annehmen. Das fordert der Ausdruck ἐκ θεοῦ, der im nämlichen Satze steht wie das ἀγέννητος. Γεννητὸς καὶ ἀγέννητος — καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ sagt Ignatius von Jesus Christus. Insofern er ἐκ Μαρίας ist, ist er γεννητός, insofern er ἐκ θεοῦ ist, ist er ἀγέννητος. Mit anderen Worten: Aus der Antithese καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ folgt, daß Christus, seiner menschlichen Seite nach betrachtet, aus Maria stammt und Menschensohn ist, und daß er seiner göttlichen Seite nach aus Gott stammt und Gottessohn ist. Wie nun, was schlechterdings nicht dem geringsten Zweifel begegnet, durch ἐκ Μαρίας eine wahre und wirkliche Abstammung[3] Christi von Maria ausgedrückt ist, so muß auch durch ἐκ θεοῦ im wahren eigentlichen Sinne ein Verhältnis ausgedrückt sein, das wir mit dem Namen Vaterschaft und Sohnschaft zu bezeichnen pflegen. Und es ist undenkbar, daß ein und derselbe Schriftsteller Jesus Christus als γεννητός, d. h. „geboren“ bezeichnet, weil und insoferne er ἐκ Μαρίας ist, ihn dagegen als ἀγέννητος „nicht geboren“ bezeichnet, insoferne er ἐκ θεοῦ ist. Das wäre nicht konsequent. Den Vorwurf der Inkonsequenz wird man aber billigerweise einem Schriftsteller solange nicht machen dürfen, als eine andere ebenso wahrscheinliche und gute Erklärung die vermeintliche anstößige Unebenheit beseitigt. Nun würde Ignatius sich selbst widersprechen, wenn er im nämlichen Satze von Christus sagen würde, er sei nach seiner göttlichen Seite ἐκ θεοῦ, aber er sei nach der nämlichen Beziehung ἀγέννητος im Sinne von „nicht geboren“; denn derselbe Ignatius hat vorher geschrieben, insofern Jesus ἐκ Μαρίας ist, sei er γεννητός. Folglich

[1] Th. Zahn, Ignatius von Antiochien 564f.; Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta, Lipsiae 1876, 12; Cureton, Corpus Ignatianum 1849, 218, 11, 17; 219, 5.

[2] De syn. c. 47: πεπείσμεθα ὅτι καὶ ὁ μακάριος Ἰγνάτιος ὀρθῶς ἔγραψεν, γεν(ν)ητὸν αὐτὸν λέγων διὰ τὴν σάρκα — ὁ γὰρ Χριστὸς σὰρξ ἐγένετο —, ἀγέν(ν)ητον δὲ, ὅτι μὴ τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν ἐστὶν, ἀλλ' υἱὸς ἐκ πατρός.

[3] Vgl. z. B. Sm. 1, 1: γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου. Tr. 9, 1: τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη.

muß man die andere, ebenso gute, in der Literatur ebenso häufige Bedeutung der Ausdrücke γεννητός und ἀγέννητος annehmen, wornach sie zu übersetzen sind mit „geworden" und „nicht geworden"[1].

Die Gegenüberstellung καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ ist also ein Beweis, daß sich Ignatius das Verhältnis des Gottessohnes zum „höchsten Vater" (R. iscr.) analog denkt dem Verhältnis des Menschensohnes zu Maria. Unsere Untersuchungen werfen nun vielleicht auch einiges Licht auf Eph. 20, 2: ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ. Auf den ersten Blick sieht man, daß an dieser Stelle das Wort „Menschensohn" Gegensatz ist zu dem Ausdruck „Gottessohn" und aus dieser Gegenüberstellung schließt man mit Recht, daß der Ausdruck υἱὸς ἀνθρώπου „die menschliche Natur in Christo bezeichnet, wie die göttliche durch den υἱὸς θεοῦ bezeichnet wird"[2]. Sohn des Menschen, Sohn der Jungfrau Maria ist aber Jesus Christus nach des Ignatius Anschauung im strikten, im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes. Die logische Konsequenz fordert es nun mit unabweislicher Notwendigkeit, daß Jesus Christus auch Sohn Gottes ist im strikten Sinne, im wahren und eigentlichen Sinne. Wäre aber Jesus Christus nur Sohn Gottes wegen der übernatürlichen Mitwirkung des hl. Geistes bei der Empfängnis und Geburt Christi, dann wäre Christus Sohn Gottes nicht im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern in über-

[1] Auch Lightfoot hat die Stelle so erklärt: „The words γεννητὸς καὶ ἀγέννητος are here used to signify „create and increate", in which sense the more careful dogmatic language of a later age would have employed in preference the forms γεννητὸς καὶ ἀγένητος with the single ν." Vgl. auch den Exkurs Lightfoots am Schlusse des Epheserbriefes.

[2] Fritz Tillmann, Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Biblische Studien, herausgegeben von O. Bardenhewer. 12. Bd. 1. u. 2. Heft. Freiburg i. Br. 1907, 14. Auch Paul Feine, Theologie des Neuen Testaments, ²Leipzig 1911, 584 sagt, daß bei Ignatius der Name „Menschensohn" gebraucht sei „als Bezeichnung der Menschheit Jesu im Gegensatz zu seiner Gottheit"; die „dogmatische Gegenüberstellung" der beiden Prädikate Menschen- und Gottessohn sei gewählt, „um die menschliche und die göttliche Natur Jesu zu unterscheiden" (S. 124). — Vgl. H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments (Grundriß der theologischen Wissenschaften, 3. Teil, 2. Bd.), Tübingen 1911, 511: „Der Name Menschensohn hat nur eine kurze Geschichte gehabt. Außerhalb der Apokalyptik ist er schon bald nicht mehr verstanden worden. Man hat ihn auf die menschliche Natur Jesu gedeutet und meistens zum Gottessohn in Kontrast gestellt, Hebr. 2, 6; Ignatius Eph. 20, 2; Barn. 12, 10ff." Vgl. auch S. 189 und 512 („Man verstand im Griechentum das Wort Sohn Gottes von der göttlichen Natur des Christus: ‚Sohn des Menschen und Sohn Gottes' nennt Ignatius Jesus, Eph. 20, 2").

tragener Bedeutung, ähnlich wie Adam Sohn Gottes ist. Ignatius spricht in markanter Gegenüberstellung von Jesus Christus als τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ (Eph. 20, 2) und sagt von Jesus Christus mit prägnanter Schärfe, er sei καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ (Eph. 7, 2). Nun wird aber den Doketen gegenüber das ἐκ Μαρίας in nachdrucksvoller Betonung erklärt als ἀληθῶς ἐγεννήθη[1], als γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου[2]. Die logische Gliederung der Antithese verlangt deshalb die Annahme, daß Ignatius auch das ἐκ θεοῦ sich gedacht hat als eine wahrhafte Geburt aus Gott. Hätte er auch hier einen theologischen Gegensatz zu bekämpfen gehabt, dann hätte er konsequenterweise ebenso schreiben müssen: ἀληθῶς ἐγεννήθη, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ θεοῦ.

Wenn wir nun die Resultate unserer Untersuchung über die Anschauung des hl. Ignatius von der Gottessohnschaft Jesu Christi zusammenfassen sollen, so können wir sagen: Es ist nicht richtig, was gewöhnlich behauptet wird, daß Ignatius die Gottessohnschaft Christi vom Momente der Inkarnation ableite, als sei Christus Sohn Gottes, weil er unter Mitwirkung des hl. Geistes von einer Jungfrau empfangen und geboren wurde. Vielmehr lehrt Ignatius (Sm. 1, 1), daß Jesus Christus Sohn Gottes ist mit Rücksicht auf seine göttliche Macht und seinen göttlichen Willen, wie er Menschensohn ist mit Rücksicht auf seine fleischliche, d. h. menschliche Natur. Ferner sagt Ignatius an einer Stelle (Eph. 7, 2) ausdrücklich, daß Christus (nach seiner göttlichen Seite betrachtet) aus Gott stammt, wie er (nach seiner menchlichen Seite betrachtet) aus Maria stammt. Die Gottessohnschaft Christi erscheint demgemäß als eine solche im eigentlichsten, vollkommensten und strengsten Sinn.

§ 36. Jesus Christus — Wort Gottes.

1. Christus — λόγος θεοῦ.

Im Anschluß an υἱὸς θεοῦ soll versucht werden, den ignatianischen Ausdruck λόγος θεοῦ zu erklären. So naheliegend es wäre, auf den johanneischen λόγος zurückzugreifen, soll das hier noch unterlassen bleiben, zumal die Ansichten über den Logosbegriff bei Johannes so ganz verschieden sind, ein Umstand, der auch bei

[1] Tr. 9, 1: Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη. [2] Sm. 1, 1.

den Ignatiuserklärern nicht ohne Einfluß gewesen ist, so daß sich hier wie auch sonst die widersprechendsten Meinungen zeigen. Es soll darum unserer Untersuchung nur der Ignatiustext zugrunde gelegt werden.

Der in Frage kommende Text lautet: ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν (M. 8, 1).

So lautet der Text nach A Sev. Nach G L Tim wäre zu lesen: αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών. Es ist bekannt, wie man früher vielfach in diesem letzteren Wortlaut eine Polemik gegen das valentinianische System von der transzendenten Emanation des Logos aus der Σιγή finden zu dürfen glaubte und diese Tatsache dann als einen der wichtigsten Belege gegen die Echtheit der Briefe benützte. Allerdings mit Unrecht. Denn selbst wenn der Text so gelautet hätte, wie die wichtigsten Handschriften überliefern, so wäre es sehr fraglich, ob das προελθών, zwischen den zwei von der zeitlichen Offenbarung Gottes, näherhin von der Menschwerdung handelnden Gliedern φανερώσας und πέμψαντι, wirklich auf das ewige Hervorgehen des Logos sich bezieht. Das προελθόντα 7, 2, das wie der Gegensatz χωρήσαντα beweist, sicherlich auf die Inkarnation zu beziehen ist, gibt unserem Zweifel eine feste Stütze. Daß nicht Valentinian der erste gewesen ist, in dessen System die Σιγή eine Rolle spielte, braucht in der Gegenwart nicht mehr erörtert zu werden.

Doch ist jetzt der Text von G L Tim nach dem Vorgehen von Zahn, Funk, Lightfoot allgemein preisgegeben und der Text von A Sev allgemein[1] rezipiert worden. Man ist dabei von der Erwägung ausgegangen, daß es viel leichter erklärlich und verständlich sei, daß diese Worte nachträglich eingeschoben, als daß sie nachträglich weggelassen wurden. Denn es verstehe sich von selbst, daß man in späteren Jahrhunderten die Worte ἀπὸ σιγῆς προελθών leicht in häretischem Sinne verstehen und darum anstößig finden konnte; und es sei die Vermutung nicht schlankweg ab-

[1] Nur Hilgenfeld macht eine Ausnahme (Ign. Ant. et Pol. Smyrn. ep. et mart. 1902, XIX und 280). Spöttisch bemerkt er: „profecto mira sententia: verbum a silentio profectum, quasi deus antea siluisset! . . . sensus non inest, nisi secundum Valentinum Gnosticorum principem ὁ Λόγος ἀπὸ τῆς Σιγῆς profectus esse dicitur, a Silentio omnium Aeonum gremio (280).“ Ablehnend verhielten sich auch: Jos. Sprinzl, Die Theologie der apostolischen Väter, Wien 1880, 137[4]; Jos. Nirschl, Die Theologie des heiligen Ignatius, 6[5].

zulehnen, daß man durch Einschiebung eines ἀΐδιος οὐκ den angesehenen antiochenischen Märtyrerbischof von jedem Verdacht der Häresie reinwaschen wollte. Und wenn auch, was ja freilich hoch anzuschlagen sei, der Text der mediceischen Handschrift, die uns die kürzere Rezension der Briefe griechisch bietet, durch die alte lateinische Übersetzung und ein Zitat des Timotheus Ailurus bestätigt werde, so sei doch gerade in diesem Falle — aus obigem Grunde — das höhere Alter der armenischen Übersetzung hoch anzuschlagen. Auch Severus sei kein zu verachtender Zeuge, da er selbst erkläre, mehrere Handschriften miteinander verglichen zu haben.

Man kann diesen Gründen seine Zustimmung wohl nicht versagen, wenngleich der Ausdruck ἀπὸ σιγῆς in der Bedeutung von μετὰ σιγήν einige Schwierigkeit bietet, die man indes mit Rücksicht auf den sonstigen Sprachcharakter der ignatianischen Briefe nicht für ausschlaggebend wird halten können. Weniger Schwierigkeiten dürfte das Wort σιγή bereiten, wenn auch Hilgenfeld[1] es besonders betont, weil er das alte Argument von der gegen Valentinian gerichteten Polemik („Valentinianorum Σιγή, etiam τοῦ Λόγου matrix, recusatur") als Beweis für die Unechtheit der Briefe meint aufrecht erhalten zu dürfen. Doch bedeutet dieser Ausdruck nichts anderes als was Eph. 19, 1 mit ἡσυχία bezeichnet wird (τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη). Man beachte nur Eph. 15, 1, 2: καὶ ἃ σιγῶν δὲ πεποίηκεν, ἄξια τοῦ πατρός ἐστιν. ὁ λόγον Ἰησοῦ κεκτημένος ἀληθῶς δύναται καὶ τῆς ἡσυχίας αὐτοῦ ἀκούειν. Σιγή und ἡσυχία sind also für Ignatius gleichbedeutend.

Aus dem, was wir bereits über die Ausdrücke φανερώσας, προελθών (auch M. 7, 2), πέμψαντι und ἡσυχία (Eph. 19, 1) gesagt haben, geht hervor, daß es sich an unserer Stelle bei dem Ausdruck ἀπὸ σιγῆς προελθών nicht um die ewige Zeugung des Logos handelt, sondern daß dieser Text sich bezieht auf die Sendung, auf das Hervorgehen des „Wortes" ad extra, auf die Offenbarung des göttlichen Logos nach außen, wie sie sich in der Inkarnation, in der Menschwerdung betätigt hat[2]. Es handelt sich um die

[1] a. a. O. XIX: „Itaque Ignatii sublimem sapientiam nunc praedicant verbum a silentio procedens, quasi deus antequam Jesum Christum misit siluisset! hoc est Ignatium laedere potius quam edere."

[2] Joseph Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, ²Freiburg 1892, 49⁶. Tixeront, Histoire des dogmes, ³Paris 1909, 135: „Il s'agit ici non de la génération du Fils, mais de sa mission ad extra."

zeitgeschichtliche, nicht um die ewige Offenbarung Gottes in dem menschgewordenen Gottessohne, durch welchen Gott das Schweigen gebrochen, durch welchen er nach langem Stillschweigen zu den Menschen gesprochen hat. Es berührt sich in diesem Sinne der Ausdruck λόγος mit dem Ausdruck στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν (R. 8, 2), er drückt ungefähr dasselbe aus wie διδάσκαλος (Eph. 15, 1; M. 9, 1 u. 2). Darum sagt Ignatius auch von sich selbst, wenn er durch das Martyrium Zeugnis ablegen könne für Christus und Gottes Lob auf diese Weise verkünden, dann sei er λόγος θεοῦ (ἐγὼ λόγος θεοῦ. Gegensatz: ἔσομαι φωνή. R. 2, 1).

Edgar Hennecke[1] hat den Gedanken ausgesprochen, es sei nicht so ganz sicher, ob die Worte „aus Schweigen hervorgegangen" sich auf die Menschwerdung beziehen, wie die meisten Herausgeber annehmen. Daß Gott erst mit der Menschwerdung des Wortes sein Schweigen gebrochen habe, könne man in des Ignatius Sinn jedenfalls nicht sagen, wie seine Worte über die Wirksamkeit der Propheten bewiesen. — Diese Bemerkung hat etwas für sich, wenngleich man ihr nicht allewegs wird zustimmen können. Daß sich die Worte ἀπὸ σιγῆς προελθών auch auf die Menschwerdung beziehen, wird man mit Rücksicht auf den ganzen Zusammenhang als sicher annehmen dürfen. Man vergegenwärtige sich noch einmal den ganzen Text, wie er lautet: „Es ist nur ein Gott, der sich geoffenbaret hat durch seinen Sohn Jesus Christus, welcher sein Wort ist, aus dem Schweigen hervorgegangen, welcher in allem wohlgefallen hat dem, der ihn gesandt hat." Es handelt sich offenbar um das Erscheinen des Wortes Gottes auf Erden, um die Sendung des Sohnes Gottes in die Welt. Das Verbum πέμπειν (vgl. Jh. 5, 30; 6, 38ff.) läßt darüber keinen Zweifel. — Ob aber Ignatius hat sagen wollen, der Sohn des höchsten Vaters sei λόγος erst seit der Menschwerdung und nur wegen der Inkarnation, ist vielleicht doch eine andere Frage. Darum wäre noch zu prüfen, ob unsere vorhin gegebene Erläuterung vom „Worte" den ignatianischen Gedanken vollständig erschöpfend wiedergegeben hat.

Jesus Christus ist auf jeden Fall in anderer höherer Weise λόγος als der Mensch, er ist in einzigartiger Weise λόγος, wie er auch in ganz singulärer Form διδάσκαλος ist; vgl. Eph. 15, 1: εἷς οὖν διδάσκαλος. M. 9, 1: Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν.

[1] Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen 1904, 196.

Des weiteren ist zu beachten, daß nach ignatianischer Auffassung Jesus Christus als Offenbarer göttlicher Weisheit, Macht und Güte erschienen ist nicht bloß bei der Erlösung, sondern auch bei der Schöpfung. Er ist unser Lehrer, weil bei ihm Wort und Tat vollkommen übereinstimmen; und das ist nicht etwa nur beim menschgewordenen Gottessohne zu beobachten, sondern auch beim vorweltlichen, präexistenten, schöpferischen Logos. Es kann nicht genug betont werden, daß Ignatius gerade den Begriff „Jesus ist der einzige und wahre Lehrer" in Beziehung bringt mit Jesus dem Schöpfer: Εἷς οὖν διδάσκαλος, ὃς εἶπεν καὶ ἐγένετο (vorher: καλὸν τὸ σιγᾶν καὶ εἶναι ἄνθρωπον, ἐὰν ὁ λέγων ποιῇ). Betrachtet man so M. 8, 2 im Lichte von Eph. 15, so erhält der Logosbegriff des Ignatius doch eine andere Beleuchtung, als man gewöhnlich annimmt. Jesus ist „Wort" des Vaters wegen der durch die Menschwerdung vermittelten Offenbarung Gottes, das liegt sicherlich im Gedanken des Ignatius; aber es wäre anderseits im Wortlaut, wie er vorliegt, nicht begründet, wollte man den Text ausschließlich von der Menschwerdung verstehen. Es ist mit keiner Silbe zum Ausdruck gebracht, daß erst und einzig und allein dadurch, daß der Vater sich durch Jesus Christus bei der Menschwerdung geoffenbart hat, Jesus Logos geworden sei. Dieses Wort trat aus dem Schweigen hervor auch bei der Schöpfung (Eph. 15), desgleichen auch bei der alttestamentlichen Offenbarung an die Propheten: οὐ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι (M. 9, 2). Ganz besonders freilich brach Gott das Schweigen, als er seinen eingebornen Sohn in die Welt sandte, um sich selbst der Menschheit zu offenbaren (Eph. 19, 3; M. 8, 2).

Ignatius hat also den Erlöser deswegen „Wort" Gottes genannt, weil er ihn als Vermittler und Vollender der Gottesoffenbarung aufgefaßt hat. Leider hat Ignatius die Benennung λόγος nur ein einziges Mal auf den Erlöser Jesus Christus angewandt. Deswegen ist es auch äußerst schwer, wenn nicht unmöglich, eine Entscheidung darüber zu geben, wie Ignatius sich zu der Frage verhalten würde, ob λόγος neben der angegebenen, mehr methaphorischen Bedeutung auch ein innergöttliches Lebens- und Wesensverhältnis des Sohnes Gottes zum Vater ausdrücke. Die Worte ἀπὸ σιγῆς προελθών sprechen stark gegen eine solche erweiterte Auffassung. Solange „Schweigen" herrscht, ist das „Wort" noch nicht gesprochen; das Wort bricht das Schweigen. Ignatius legt dem Sohne Gottes zwar die Präexistenz und den Ewigkeitscharakter

im striktesten und eigentlichsten Sinne bei, aber als „Wort" scheint er ihn doch nur aufzufassen von dem Moment an, da er als Träger der Gottesoffenbarung auftritt.

Unsere bisherige Erläuterung ist von den zwei Voraussetzungen ausgegangen, daß ἀπό an unserer Stelle ebenso zu übersetzen ist, wie wenn μετά geschrieben wäre, daß ferner zu σιγῆς der Genetiv θεοῦ (πατρός) zu ergänzen ist. „Nach" dem Schweigen Gottes, nachdem Gott lange Zeit geschwiegen hatte, hat er sein Schweigen gebrochen, indem er seinen Sohn in die Welt sandte. Es läßt sich nun nicht leugnen, daß die Gleichsetzung von ἀπό mit μετά ohne eine kleine Gewalttätigkeit sich nicht bewerkstelligen läßt und in gewissem Sinne eine Verlegenheitshypothese darstellt, die sich zwar sachlich sehr schön und gut begründen läßt, die aber philologisch nicht zwar unrichtig ist, aber doch auf schwachen Füßen steht. Des weiteren bietet der Text selbst keinen positiven Anhaltspunkt dafür, daß σιγή näherhin als σιγὴ θεοῦ zu bestimmen ist. Im Buche der Weisheit (18, 14 f.) steht ein Satz, der in der Liturgie der katholischen Kirche[1] auf die Herabkunft Christi, des Wortes Gottes, auf Erden angewendet wird: „Während tiefes Schweigen alles umfing (ἡσύχου σιγῆς περιεχούσης τὰ πάντα), und die Nacht sich in ihres Laufes Mitte befand, stieg dein allmächtiges Wort (ὁ παντοδύναμός σου λόγος) vom Himmel, vom Königsthrone, wie ein furchtbarer Streiter, in die Mitte des dem Verderben geweihten Landes herab." Hier ist also von einem Schweigen „des Alls" die Rede. Es wird sich nun freilich nicht mit apodiktischer Gewißheit erhärten lassen, daß dem Ignatius die angeführte Stelle vorschwebte. Möglich indes ist es; und möglich ist es auch, daß er nicht an ein Schweigen Gottes dachte, sondern an eine σιγὴ τῶν πάντων. Der Ausdruck λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών hätte dann den Sinn: „Da tiefes Schweigen alles umfing, trat das Wort des Vaters hervor", oder prägnant ausgedrückt: „Aus dem Schweigen des Universums trat das Wort des Vaters hervor." Diese Auffassung würde wohl der Bedeutung von ἀπό mehr Rechnung tragen; und ebenso dürfte es keine allzugroße Schwierigkeit bieten, den Ausdruck σιγή zu erklären. Schon mit Rücksicht darauf, daß die Hirten, denen der Engel des Herrn die Botschaft von der Geburt des Heilandes verkündete, bei ihren Herden Nachtwache hielten (φυλάσσοντες φυλακὰς τῆς νυκτός Lk. 2, 8), darf man vielleicht schließen,

[1] Dominica infra Octavam Nativitatis Domini, Introitus.

daß der Erlöser zur Nachtzeit geboren wurde, oder wenigstens, daß sich sehr leicht die Tradition von einer nächtlichen Geburt Christi frühzeitig bilden konnte. Das bei Lukas folgende Engelswort ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ (2, 11) bildet sicherlich kein Gegenargument. Der Stern der Magier, dem im ignatianischen Epheserbrief (19) für die Offenbarung der Geburt des Welterlösers eine so bedeutungsvolle Rolle beigemessen wird[1], führt schließlich in die gleiche Richtung. All diese Erwägungen rechtfertigen vielleicht die Behauptung, Ignatius wollte in M. 8, 2 mit den Worten λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών denselben Gedanken zum Ausdruck bringen, wie wir ihn an der angeführten Stelle des Buches der Weisheit (18, 14) gefunden haben. Nicht unmöglich ist es auch, daß Ignatius sagen wollte, es herrschte das Schweigen, die Ruhe des Weltfriedens, als der Heiland geboren war. Es wäre das der nämliche Gedanke, den das Martyrologium Romanum die 25. Decembr. in der allbekannten Fassung ausspricht: „toto orbe in pace composito .. Jesus Christus aeternus Deus aeternique Patris Filius .. in Bethlehem Judae nascitur."

Wenngleich es nicht gelingen wird, der eben vorgetragenen Erklärung von M. 8, 2 allgemeine Zustimmung zu verschaffen — dazu ist der Text viel zu sehr umstritten — so möchten wir sie doch als Hypothese vortragen. Ist sie richtig, dann kann M. 8, 2 nicht mehr als Beweis dafür benützt werden, daß Ignatius die Bezeichnung „Logos" einzig und allein deswegen auf den Erlöser anwandte, weil er der Vollender der „Gottesoffenbarung" ist; und ebenso ist es nicht mehr richtig, bei Johannes dieselbe Auffassung aus dem Grunde finden zu wollen, weil sie Ignatius vertreten habe[2]. Den ignatianischen Ausdrücken läßt sich ganz gut der Sinn unterlegen, daß Jesus Christus, der im Schweigen der Nacht auf Erden erschien, schon von Ewigkeit her das „Wort" des Vaters war: er ist λόγος nicht erst geworden, sondern war es schon. Nicht weil er Gottesoffenbarung brachte, heißt er Wort des Vaters, sondern umgekehrt, er brachte Gottesoffenbarung, weil er Wort des Vaters war. Der Relativsatz ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών hat demnach — probabiliter — kausale Bedeutung: Der Vater hat sich geoffenbart durch seinen Sohn Jesus Christus, welcher ja (oder: weil er ja) sein Wort ist. So wie Christus ist niemand geeignet φανερῶσαι τὸν πατέρα; denn er ist αὐτοῦ λόγος.

[1] Vgl. Fr. X. Steinmetzer, Der Stern von Bethlehem, Münster i. W. 1913, 3.
[2] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I². Leipzig 1908, 101.

Es sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß der ignatianische Logosbegriff in einer ausgesprochenen Beziehung zu υἱὸς θεοῦ zu stehen scheint, wenngleich sich auch das nicht mit absoluter Stringenz beweisen läßt. Aber die ganze Komposition von M. 8, 2 legt es mit unverkennbarer Deutlichkeit nahe: εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών: Der Vater hat sich geoffenbart durch Jesus Christus, seinen Sohn, welcher näherhin, genauer bezeichnet, sein Wort ist. Die innige Verbindung und Verknüpfung von υἱός und λόγος ist zum mindesten stark auffallend, und bestärkt uns in der Annahme, daß Ignatius einer der ältesten und klarsten und zugleich — wegen seiner sonstigen Beziehungen zum johanneischen Gedankenkreise — einer der wertvollsten Zeugen für die Wahrheit der christlichen Spekulation ist, welche vom Logosbegriff ausgehend das innertrinitarische Verhältnis zwischen Vater und Sohn als eine Zeugung per modum intellectus sich denkt und erklärt.

2. Christus — τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη.

Neben dem Namen λόγος finden wir in den ignatianischen Briefen auch die Bezeichnung τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη (Eph. 3, 2) und θεοῦ γνῶσις (Eph. 17, 2) auf Jesus Christus angewandt. Harnack[1] hat von diesen beiden Benennungen gesagt, sie seien „eine zutreffendere Bezeichnung als λόγος". Unterziehen wir deswegen die beiden Texte einer kurzen Prüfung.

Eph. 3, 2 schreibt Ignatius, die Liebe lasse ihn nicht schweigen, und deshalb habe er sich vorgenommen, die Gläubigen zu ermahnen, ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ — καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη — ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν. — Obwohl es für die folgenden Ausführungen nicht von wesentlicher Bedeutung ist, sei doch ausdrücklich hervorgehoben, daß der Satz von καὶ γάρ bis ἡ γνώμη als Parenthese und als Erklärung für τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ aufzufassen ist. Da Ignatius die Christen mahnt, sie sollen mit der γνώμη τοῦ θεοῦ übereinstimmen, fügt er sofort erläuternd bei, daß diese γνώμη τοῦ θεοῦ nichts anderes sei als Jesus Christus selbst. Seine Mahnung lautet also: Stimmt mit der Meinung Gottes, d. h. mit Jesus Christus, überein, wie auch die Bischöfe in der

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴. Tübingen 1909, 213 Anm.

Meinung Jesu Christi sind[1]. Selbst bei oberflächlicher Lektüre kann ein Unterschied in der Ausdrucksweise nicht entgehen: Während Christus direkt und absolut als τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη bezeichnet wird (ebenso Eph. 17, 2: θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός) heißt es von den Gläubigen συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ und von den Bischöfen: ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν. Ignatius sagt also: Jesus Christus ist ἡ γνώμη τοῦ θεοῦ.

Was bedeutet nun ἡ γνώμη? Γνώμη, zusammenhängend mit γνῶναι (γιγνώσκειν) bedeutet im allgemeinen das „Erkennen". „Der Sprachgebrauch ordnet sich, je nachdem es sich um das Erkennen im allgemeinen oder in einem bestimmten einzelnen Falle handelt. Wo es die Erkenntnis bezw. das Erkenntnisvermögen im allgemeinen bezeichnet, ist es synon. νοῦς, deckt sich jedoch mit demselben nicht vollständig, sofern bei γνώμη stets an die Richtung des Subjekts auf ein Objekt oder an die Bestimmung des Subjekts durch das Objekt gedacht ist, bezw. an das Erkennen, wie es dem Verhalten zugrunde liegt; daher häufig verbunden mit βουλή. Νοῦς, γνώμη und βουλή unterscheiden sich wie denken, urteilen und wollen, so daß sich γνώμη mehr mit βουλή als mit νοῦς berührt. Soweit jener Unterschied nicht in Betracht kommt, steht es gleichwertig mit νοῦς."[2] „Es erhellt, daß γνώμη immer der urteilenden, beurteilenden Erkenntnis angehört oder sich περὶ τὰ πρακτικά bewegt, wie Aristoteles sagt."[3] Wenn darum Ignatius den Erlöser Jesus Christus als ἡ γνώμη τοῦ πατρός bezeichnet, als „Erkennen", als „Meinung", als „Gedanke" des Vaters, als sententia patris, wie die lateinische Übersetzung sagt, so kann diesem γνώμη wohl auch der Gedanke zugrunde liegen, man müsse diese „Meinung" des Vaters zugleich als moralische Richtschnur seines Handelns ansehen. — Reitzenstein[4] hat nun letzteren Gedanken besonders aufgegriffen und gemeint, γνώμη habe bei Ignatius keine andere Bedeutung als ἐντολή und sei nicht im Sinne von Logos gebraucht; Ignatius wolle sagen: Christus ist das Gebot des Vaters. Zum Beweise für die aufgestellte These wird verwiesen auf Pol. 5, 2: πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι und Pol. 4, 1: μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω.

[1] Vgl. S. 216f.

[2] Hermann Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. 10. Aufl. (besorgt von Julius Kögel). Gotha 1911, 248f.

[3] a. a. O.

[4] Göttingische gelehrte Anzeigen. 1911, 546.

Daß γνώμη an diesen Stellen nichts anderes als ἐντολή bedeute, soll hervorgehen aus Tr. 13, 2: ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ ὡς τῇ ἐντολῇ und Sm. 8, 1: πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε . . . τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς θεοῦ ἐντολήν (vgl. R. iscr.). — Die Beweisführung Reitzensteins ist indes nichts weniger als zwingend. Wenn Ignatius an einer Stelle sagt, es soll nichts ohne die γνώμη des Bischofs geschehen, und wenn er an einer anderen Stelle den Bischof selbst ἐντολή nennt, so ist schlechterdings nicht einzusehen, wie hieraus gefolgert werden könne, γνώμη und ἐντολή seien völlig gleichbedeutend. Gerade an einer der von Reitzenstein angeführten Stellen, nämlich Pol. 5, 2, ist es absolut ausgeschlossen, daß γνώμη die Bedeutung von ἐντολή hat; der Bischof gibt den Brautleuten nie einen Befehl, einen Auftrag zu heiraten. Das kann er nicht, auch nach ignatianischer Auffassung nicht, wie in demselben 5. Kapitel des Polykarpbriefes erklärt ist: εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν . . . ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. Μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου heiraten, kann deswegen nur heißen: Mit Zustimmung des Bischofs, in Übereinstimmung mit der Meinung des Bischofs (de sententia episcopi) heiraten. Folglich ist auch der Beweis nicht erbracht, daß Eph. 3, 2 γνώμη mit ἐντολή identisch ist. Es ist überhaupt fraglich, ob an unserer Stelle vom Handeln und nicht vielmehr vom Glauben die Rede ist. Nach dem ganzen Tenor zu schließen, scheint Ignatius Eph. 3, 2 nichts anderes sagen zu wollen, als was er 6, 2 in die Worte gekleidet hat: ὅτι πάντες κατὰ ἀλήθειαν ζῆτε καὶ ὅτι ἐν ὑμῖν οὐδεμία αἵρεσις κατοικεῖ· ἀλλ' οὐδὲ ἀκούετέ τινος πλέον, εἴπερ Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλοῦντος ἐν ἀληθείᾳ. „In der Meinung Jesu Christi sein", heißt nichts anderes als „auf Jesus Christus hören", und „mit der Meinung Gottes übereinstimmen" nichts anderes, als „der Wahrheit gemäß leben". Es gäbe keinen richtigen und guten Sinn, wenn man sagen wollte, der Satz οἱ ἐπίσκοποι ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν heiße soviel als: Die Bischöfe sind im Auftrage Jesu Christi, oder: Die Bischöfe stehen unter dem Befehle Christi. An unserer Stelle soll nicht etwa wie Tr. 13, 2 ausgedrückt werden, daß man dem Bischofe als einem Befehle Gottes folgen solle; desgleichen will Ignatius nicht sagen, daß die Bischöfe selbst unter einem höheren Befehle stehen, sondern umgekehrt, das Beispiel der Bischöfe in ihrer Treue gegen Christus wird als leuchtendes Vorbild hingestellt.

Es ist demnach der Beweis nicht gelungen, daß Eph. 3, 2 Jesus Christus als „der Befehl" Gottes bezeichnet ist. Wir möchten

vielmehr daran festhalten, daß Christus aufgefaßt is als „das Erkennen", als „die Einsicht", als „die Meinung" oder auch als "der Gedanke" des Vaters. Freilich bewegt sich γνώμη hauptsächlich περὶ τὰ πρακτικά, aber das kann auch bei einem Gedanken, bei einer Meinung, nicht bloß bei einem Befehle der Fall sein. Man hat deswegen τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη auch mit „Willensmeinung" übersetzt. Diese Bezeichnung ist nicht unrichtig; nur darf man dabei nicht ausschließlich oder auch nur vorzüglich den Willen oder das Wollen betonen, sondern muß immer berücksichtigen, daß γνώμη von γνῶναι abzuleiten ist.

3. Christus — θεοῦ γνῶσις.

In dieser unserer Auffassung bestärkt uns die weitere Tatsache, daß Eph. 17, 2 Christus geradezu „Gotteserkenntnis" genannt wird: διὰ τί οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα, λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός;

Was will der Ausdruck besagen, Jesus Christus ist θεοῦ γνῶσις, ist die Gotteserkenntnis? Es wird das Verständnis dieses Terminus erleichtern, wenn wir uns an einige Worte des Heilandes erinnern, mit denen er seine außerordentliche einzigartige Kenntnis Gottes betonte, um gerade dadurch zu beweisen, daß er mehr sei als die ihm feindlich gesinnten Juden, mehr sogar als Abraham und die Propheten. Als Jesus den Juden erklärt hatte: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn jemand meine Worte bewahrt, wird er den Tod nicht sehen in Ewigkeit!" sprachen die Juden zu ihm: „Nun wissen wir, daß du einen bösen Geist hast. Abraham ist gestorben und die Propheten, und du sprichst: Wenn jemand mein Wort bewahrt, wird er den Tod nicht kosten in Ewigkeit! Bist du denn größer als unser Vater Abraham, der gestorben ist? Auch die Propheten sind gestorben. Zu wem machst du dich selbst?" Und Jesus gab hierauf die feierliche Erklärung: „Wenn ich mich selbst verherrliche, so ist meine Ehre nichts; mein Vater ist es, der mich verherrlicht, von welchem ihr sagt, er sei euer Gott. Und ihr kennt ihn nicht, ich aber kenne ihn (καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν, ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν), und wenn ich sagen würde, ich kenne ihn nicht, so wäre ich ein Lügner, gleichwie ihr. Aber ich kenne ihn und bewahre sein Wort" (Joh. 8, 51—56). Desgleichen sagt der Herr in der Parabel vom guten Hirten: „Ich bin der gute Hirt und kenne die meinen und die meinen kennen mich, wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne" (καθὼς γινώσκει

με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα Joh. 10, 14 f.). Ganz besonders aber muß verwiesen werden auf die bekannte „johanneische Stelle bei den Synoptikern“: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und niemand kennt den Sohn außer der Vater; und auch den Vater kennt niemand außer der Sohn und wem es der Vater offenbaren will: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι“ (Mt. 11, 27; vgl. Lk. 10, 22: οὐδεὶς γινώσκει). W. Beyschlag[1] hat von diesem gewaltigen Bekenntnis, von dieser kraftvollen Äußerung des Selbstbewußtseins Jesu gesagt: „Das setzt allerdings ein Wechselverhältnis voraus, wie es höher auch in keinem johanneischen Selbstzeugnis ausgesagt werden kann. Denn in unmittelbarer, ursprünglicher Weise erkennt nur Gleiches das Gleiche.“ Und Heinrich Schumacher ist in eingehender gründlicher kritisch-exegetischer Untersuchung über „die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt. 11, 27 (Lk. 10, 22)“[2] zu dem Resultate gekommen, daß sich an dieser Stelle Jesus als Sohn Gottes „im wahren eigentlichen Sinn“ (S. 144) bezeichne und daß auch die Patristik und die Exegese der späteren Zeit durchweg als Inhalt dieses Logions „die Konsubsantialität des Vaters und Sohnes“ betrachtet habe (S. 148). „In dieser Wesensgleichheit ist die vollkommene Kenntnis begründet, welche Vater und Sohn voneinander haben. In seiner Selbsterkenntnis erkennt der Vater den Sohn, der sein eigenstes Abbild ist, und der Sohn erkennt hinwiederum in seiner Selbsterkenntnis den Vater, dessen vollkommener und unbeschränkter Abglanz er ist.“[3]

Im Zusammenhalt mit den angeführten biblischen Texten gewinnt der ignatianische Gedanke, daß Christus θεοῦ γνῶσις ist, stark an Bedeutung, mag man nun diese Gotteserkenntnis bloß aktiv, oder zugleich passiv auffassen. Was Ignatius sagt, ist nicht weniger, sondern, wenn es überhaupt möglich ist, mehr als das, was die angeführten Bibelstellen sagen, mehr, wenigstens der

[1] Das Leben Jesu. Halle 1885, II 249.

[2] Freiburg i. Br. 1912. Auf die ignatianische Stelle θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός ist allerdings nicht Bezug genommen, vielmehr dort, wo die Auffassung der Patristik zur Sprache kommt, bemerkt, Ignatius biete „außer dem Terminus ‚ἐπιγινώσκει‘ nichts Näheres“ (S. 144f.). — Vgl. noch Leonhard Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg i. Br. 1896, 54.

[3] Le Camus, Leben unseres Herrn Jesus Christus, übersetzt von E. Keppler, Freiburg i. Br. 1893, II 195.

sprachlichen Formulierung nach. Ignatius sagt nicht bloß: Jesus Christus erkennt Gott, oder: Jesus Christus besitzt Gotteserkenntnis, sondern: Jesus Christus ist Gotteserkenntnis, er ist die verkörperte Gotteserkenntnis, die Gotteserkenntnis in Person. Wenn man sich nun noch vergegenwärtigt, daß γνῶσις nicht etwa bloß ein äußerliches Erkennen und Wahrnehmen bedeutet, sondern ein innerliches intensives Erfassen und allseitiges Durchdringen, so ist klar, daß nur derjenige θεοῦ γνῶσις genannt werden kann, der selbst Gott ist.

Nach ignatianischer Auffassung ist also Jesus Christus einerseits der Gedanke des Vaters, der Terminus des göttlichen Erkennens des Vaters, und umgekehrt ist Jesus hinwiederum derjenige, der den Vater aufs vollkommenste erkennt: Der Vater erkennt den Sohn und der Sohn erkennt den Vater.

Die Ausdrücke θεοῦ γνῶσις und besonders τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη werfen auch ein neues Licht auf die ignatianische Auffassung von der Gottessohnschaft Jesu Christi. Selbst wenn es wahr sein sollte, daß Ignatius an jener Stelle, wo er auf Christus den Namen λόγος anwendet, nicht an ein innertrinitarisches Verhältnis gedacht hat, so ist es doch unmöglich, den Ausdruck „Gedanke des Vaters" etwa bloß auf die Offenbarung Gottes nach außen zu deuten, sondern durch diesen Ausdruck muß ein innergöttliches Lebensverhältnis zwischen Vater und Sohn zum Ausdruck gebracht sein: Der Vater steht zum Sohne im selben Verhältnis wie das denkende Subjekt zum Gedanken. Gott der Vater denkt einen Gedanken und dieser Gedanke ist nichts anderes als der Sohn Gottes: καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη. Hiemit ist die Zeugung des Gottessohnes per modum intellectus mit einer Schärfe und Präzision ausgesprochen, die für den Beginn des zweiten Jahrhunderts überraschen muß. Joseph Nirschl[1] hat nicht zuviel behauptet, wenn er meinte, die zweite Person der Gottheit sei hiemit „aufgefaßt und bezeichnet als der ewige Ichgedanke des Vaters, als die ewige Selbstaussprache seiner selbst, seines ganzen Lebens und Wesens, als das personenhafte Abbild desselben". Die ignatianische Ausdrucksweise ist um so mehr beachtenswert, als der Märtyrerbischof ganz in johannei-

[1] Die Theologie des hl. Ignatius Mainz 1880, 7. Nirschl liest allerdings noch: λόγος ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών. Wie schon bemerkt, ist diese Lesart aufgegeben. Trotzdem spricht aber Ignatius den Ewigkeitscharakter des Logos deutlich genug aus (ἄχρονος Pol. 3, 2): Solange Gott existiert, denkt er.

schem Geiste lebt, wie wir später noch eingehender darlegen werden. Die katholische Theologie betont stets, daß die johanneische Logoslehre besonders in der alttestamentlichen Weisheitslehre ein Fundament und Vorbild habe. Es ist nun interessant, daß Ignatius, der bereits den Logosbegriff kennt, zugleich die Ausdrücke γνώμη und γνῶσις anwendet, Ausdrücke, die sich inniger mit σοφία berühren als λόγος. Die katholische Theologie unterscheidet ferner zwischen verbum internum und externum und macht geltend, Johannes habe den Ausdruck „Wort" auf Christus nicht nur in letzterem, sondern auch in ersterem Sinne angewendet. Wir glauben bewiesen zu haben, daß man von Ignatius genau dasselbe sagen kann, möchten aber noch hinzufügen, daß der Terminus τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη noch schärfer und präziser zum Ausdruck bringt, daß λόγος wirklich als verbum internum aufzufassen ist[1], daß er ausdrücken muß den inneren Terminus des notionalen Erkennens des Vaters. In diesem Sinne erscheint Ignatius als ein bedeutungsvoller Interpret des johanneischen Logosbegriffes.

Bemerkt mag noch werden, daß Ignatius mit den Ausdrücken λόγος, γνώμη, γνῶσις nicht das Hervorgehen des Sohnes vom Vater bezeichnen, sondern nur ein bestehendes Verhältnis zum Audruck bringen will. Aber man wird sich doch immer fragen müssen: Wie ist dieses Verhältnis entstanden? Genau so, wie man sich auch die Frage vorlegen muß: Wie ist das Verhältnis der Sohnschaft entstanden? Wenn darum v. d. Goltz (S. 20) meint, es sei durchaus willkürlich, bei Ignatius hinter dem Worte λόγος eine ganze „Logoslehre" zu suchen, so sei gerne zugegeben, daß eine Logosspekulation nicht vorliegt; aber sie liegt der Ausdrucksweise zugrunde. Der Audruck τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη in seiner beabsichtigten Gegenüberstellung zu ἐν γνώμῃ setzt eine tiefe Reflexion, ein ernstes religiöses Nachdenken voraus. Die Briefe des Ignatius wollen nicht eine philosophische Spekulation über den Logosbegriff sein und sind es auch nicht, aber sie geben das Thema einer christlichen Spekulation an oder sind vielleicht schon die Frucht einer vorausgegangenen persönlichen Reflexion oder Spekulation.

Als Resultat können wir demnach festsetzen: Ignatius kennt den Logosbegriff und wendet ihn auf Christus an. Wahrscheinlich soll damit die bezeichnete Person nicht bloß als Vollender der

[1] In diesem Sinne ist die oben angeführte Bemerkung Harnacks sicherlich nicht unrichtig.

Gottesoffenbarung charakterisiert, sondern auch in ihrem innergöttlichen Verhältnis zu Gott Vater näher dargestellt werden, wie die kaum zu verkennende Verknüpfung von λόγος und υἱός nahe legt. Neben λόγος gebraucht Ignatius von dem Erlöser Jesus Christus auch die Benennungen τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη und θεοῦ γνῶσις und drückt dadurch mit bemerkenswerter Klarheit aus, daß der Sohn Gottes das dem Vater wesensgleiche innere Wort desselben ist.

---

3. Abschnitt.

Jesus Christus — Gott und Mensch zugleich.

Jesus Christus ist wahrer vollkommener Mensch, aber er ist ebenso wahrer vollkommener Gott. Das ist das Christusbild der Ignatiusbriefe. „Mit der ganzen Farbenpracht orientalischer Phantasie ist hier in leuchtenden Bildern ausgemalt, was die ruhige Art der Abendländer in den knappgefügten, hoheitsvollen Sätzen des Taufbekenntnisses zusammengefaßt hat und was die theologische Reflexion der späteren Jahrhunderte in immer neue Formeln umschmieden wird: Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch.“[1]

Nun interessiert die Frage: Wie hat sich Ignatius die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus wohl gedacht? Die Antwort darauf ist aus dem Grunde nicht so einfach, weil Ignatius diese Vereinigung zwar als sicher feststehende Tatsache, aber nicht als Problem kennt[2].

[1] Gustav Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, Tübingen 1905, 64. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen und Leipzig 1904, 114: „Die Heilstatsachen der evangelischen Geschichte werden von Ignatius stark betont, daneben die volle Gottheit Christi mehrfach ausgesprochen (Christus ist „der Gott“), so daß der von der Kirche in späteren Jahrhunderten symbolisch festgelegte Satz: ‚wahrer Gott und wahrer Mensch‘ bei Ignatius mit voller Klarheit zu Tage tritt.“

[2] Theodoret von Cyrus beklagt sich in einem Briefe an Bischof Eusebius von Ancyra (Ep. 82, Migne, P. Gr. 83, 1264), daß ihm οἱ τὴν Μαρκίωνος καὶ Βαλεντίνου καὶ Μάνητος καὶ τῶν ἄλλων Δοκιτῶν αἵρεσιν ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀνανεούμενοι vorwerfen, er setze statt des einen Christus deren zwei: αἱρετικοὺς ἡμᾶς ἀποκαλοῦντες, καὶ εἰς δύο μερίζειν υἱοὺς συκοφαντοῦντες τὸν ἕνα Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἐνανθρωπήσαντα Θεὸν Λόγον ..... ὡς ἡμεῖς ἀνθ' ἑνὸς δύο κηρύττομεν υἱούς. Dürfte man — wofür wir allerdings keine positiven Anhaltspunkte haben — den Doketen der Ignatiusbriefe eine ähnliche Anschauung zuschreiben, wie den Doketen des Theodoret, dann müßte Ignatius die Gottmenschheit Christi auch schon irgendwie als Problem empfunden haben.

In der berühmten Formel εἷς ἰατρός ἐστιν soll durch das Wort εἷς keineswegs zum Ausdruck gebracht werden, daß derjenige, der σαρκικός und πνευματικός, γεννητός und ἀγέννητος ist, nur eine einzige Person sei[1]. Wie der Zusammenhang lehrt, will vielmehr betont werden, daß es nur einen einzigen Retter, einen einzigen Helfer, einen einzigen Arzt gibt, der die Häretiker aus ihrem Verderben herauszureißen imstande ist (vgl. εἷς διδάσκαλος Eph. 15, 1); dasselbe gilt von ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν (Tr. 7, 2).

Soviel ist aber jedenfalls sicher, daß Ignatius die beiden Naturen in Jesus Christus sich irgendwie vereinigt gedacht hat. Die zwei markantesten Belegstellen hiefür sind Eph. 7, 2 und Pol. 3, 2: Εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν (Eph. 7, 2). Τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα (Pol. 3, 2).

Édouard Bruston[2] hat gemeint, aus dem πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής schließen zu dürfen, Jesus sei zuerst Mensch gewesen und sei erst im Zustande seiner Erhöhung Gott geworden: „Le Christ homme est devenu dieu par sa glorification et son ascension . . . il était ἐν σαρκὶ (même après la ressurrection), il est devenu dieu (γενόμενος θεός) au moment de l'ascension“ (204). Indes ist es sicherlich nicht richtig, nach dem letzten Gliede auch die vorausgehenden Antithesen zu beurteilen. Es wäre jedenfalls widersinnig, zu behaupten, Christus sei zuerst γεννητός gewesen und dann ἀγέννητος geworden. Die klar ausgesprochene Präexistenz macht auf jeden Fall diese Auffassung unmöglich. Er war ja πρὸ αἰώνων beim Vater, (M. 6, 1) und ist bei der Inkarnation ἀφ' ἑνὸς πατρὸς ausgegangen (M. 7, 2). Daß der Ausdruck ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός nicht aufzufassen ist im Sinne von: „Jesus ist im Fleische Gott geworden“, sondern im Sinne von; „Jesus ist Gott, der im Fleische, in der menschlichen Natur (der menschlichen Natur nach) geworden ist; Jesus ist Gott, der im Fleische erschienen, Fleich oder Mensch geworden ist (wie das johanneische: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο Joh. 1, 14)“, das sagt nicht nur der Zusammenhang, das sagt die gesamte sonstige Auffassung des Ignatius, das besagen

[1] So hat Nirschl (a. a. O. 19) das εἷς aufgefaßt.

[2] Ignace d'Antioche, Paris 1897, 203f.

insbesondere die Ausdrücke: θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου (Eph. 19, 3) und τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου (Sm. 4, 2). All diese Termini drücken den nämlichen Gedanken aus: Gott ist menschlich (ἐν σαρκί = ἀνθρωπίνως) erschienen, Gott ist Mensch geworden. Darum ist es nicht auffallend, wenn in Eph. 7, 2 bei Ath. Theod. Gelas. Sev. Sf. das ἐν σαρκί mit ἐν ἀνθρώπῳ vertauscht ist, eine Leseart, die von Lightfoot[1] rezipiert wurde: ἐν ἀνθρώπῳ θεός (γενόμενος fehlt in dieser Fassung). Die Theorie von Bruston hat denn auch keinen Anklang gefunden[2]. Wenn es auch richtig ist, daß die Worte πρῶτον παθητός καὶ τότε ἀπαθής sich unterscheidend beziehen auf den einstigen irdischen und den jetzigen himmlischen Zustand Christi (distinguent entre la nature du Christ ici-bas et son état céleste actuel; Bruston S. 203), so ist doch Christus nicht bloß jetzt in seinem verklärten Zustande leidensunfähig, sondern er war das auch in seinem präexistenten Sein beim Vater; vgl. Pol. 3, 2: τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν.

Auf welche Weise ist nun die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus vollzogen worden? Den Akt der Inkarnation schildert Ignatius folgendermaßen: Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου (Eph. 18, 2). Das Resultat dieses Aktes war die Menschwerdung Christi (τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου Sm. 4, 2), ein Kommen oder Werden Gottes im Fleische (ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός Eph. 7, 2), ein Erscheinen Gottes in Menschengestalt (θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου Eph. 19, 3), ein Tragen des Fleisches seitens des Herrn (σαρκοφόρος Sm. 5, 2). Wenn

[1] „This reading is demanded alike by the great preponderance of authorities and by the antithetical character of the sentence. The substitution ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός may have been due to the fear of countenancing the Apollinarian doctrine that the Logos took the place of the human νοῦς in Christ."

[2] Auch Harnack wendet sich jetzt dagegen und sagt, daß die Voranstellung der menschlichen Prädikate nur logischen, nicht ontologischen Charakter habe. „Da hier die menschlichen Prädikate voranstehen, so könnte man meinen, daß nach Ignatius der Mensch Jesus erst zum Gott (ὁ θεὸς ἡμῶν, cf. Eph. iscr.; 18, 2) geworden ist; in der Tat gilt ihm Jesus erst durch seine Geburt aus dem Hl. Geist als Sohn Gottes; aber andererseits: Jesus ist ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθών (M. 7, 2), ist λόγος θεοῦ (M. 8, 2), und wenn Ignatius so oft gegen den Doketismus die Wahrheit der Geschichte Jesu betont (z. B. Tr. 9), so muß man annehmen, daß er mit den Gnostikern die These teilt, daß Jesus von Natur ein Geistwesen sei und daß die Voranstellung der menschlichen Prädikate nur den gegebenen Ausgangspunkt der Definition bezeichnen soll." Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4], 213 Anm.

Harnack[1] die Christologie des hl. Ignatius als „pneumatische Christologie“ bezeichnet, so ist das nicht gerade unrichtig; nur darf man bei Ignatius unter diesem πνεῦμα nicht irgend ein himmlisches Geistwesen, auch nicht „das höchste himmlische Geistwesen nach Gott“ verstehen, sondern Gott selbst (θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός). Die Bezeichnung Christi als πνεῦμα ist auch viel seltener[2] als die Benennung θεός. Darum wird die Christologie des Ignatius zutreffender als eine „Christotheologie“[3] bezeichnet werden müssen.

Noch etwas sei hervorgehoben. Es ist betont worden, daß Eph. 7, 2 mit dem Wörtchen εἷς nicht eine Einheit der Person in Christus ausgesprochen werden will. Aber damit sollte nicht etwa der Anschauung Raum gegeben werden, als ob Ignatius diese Personeneinheit nicht kenne oder anerkenne. Freilich spricht er gar niemals ex professo davon. Aber die ganze Ausdrucksweise all seiner Briefe ist direkt unverständlich und unrichtig, wenn ihr nicht jene Anschauung, jene Lehre zugrunde liegt, die man später mit dem Ausdruck unio hypostatica bezeichnet hat. Es darf hier nicht verschwiegen werden, daß selbst der strengste Dogmatiker keinen unrichtigen oder schiefen Ausdruck in den ignatianischen Briefen wird finden können, der irgendwie zu beanstanden wäre. Daß Ignatius im Sinne der Dogmatik und heiligen Kirchenlehre „den Gläubigen die wahre apostolische Lehre von Christus nach allen Beziehungen mit einer Klarheit eingeschärft hat, wie man sie sonst unter den ältern Kirchenschriftstellern vergeblich sucht“[4], das ist so richtig, daß es unbegreiflich erscheint, wie Harnack in der ersten Auflage seiner Dogmengeschichte (I, 144 Anm.) es in Zweifel ziehen konnte, ob man „diesem rhetorischen Bekenner überhaupt Anschauungen beilegen“ dürfe. Von einem „Dogmatiker“, wie Kattenbusch[5] den hl. Ignatius zu nennen geneigt ist, sollte

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4], 212: „Jesus galt als ein himmlisches Geistwesen (resp. das höchste himmlische Geistwesen nach Gott, προγενέστερος πάσης κτίσεως), welches auf Erden erschienen ist, ein Menschenleben durchlaufen hat und nach Vollendung seines Werkes wieder in den Himmel zurückgekehrt ist.“

[2] Nur einmal wird Christus πνεῦμα genannt (M. 15). πνευματικός kommt für Christus öfter vor, doch läßt sich nicht entscheiden, wie oft im Sinne von göttlichem πνεῦμα.

[3] Vgl. Joh. Bade, Christotheologie, oder Jesus Christus, der Sohn Gottes und wahre Gott, Paderborn 1870, 453—465.

[4] J. Chrys. Mayer, Die Schriften der apostolischen Väter, Kempten 1869, 121 f.

[5] Das apostolische Symbol II 610.

man ähnliche Dinge nicht sagen. Was nun speziell die Einheit der Person in Christus betrifft, so kommt sie bei Ignatius dadurch klar zum Ausdruck, daß ein und dieselbe Persönlichkeit, Jesus Christus, es ist, der sowohl menschliche und übermenschliche Handlungen, geschöpfliche und göttliche Eigenschaften zugeschrieben werden (vgl. besonders Eph. 7, 2 und Pol. 3, 2). Wie Jesus Christus gelitten hat und gestorben ist, so ist Jesus Christus es gewesen, der von Ewigkeit her beim Vater war (M. 6, 1), so ist Jesus Christus der einzige Lehrer, der durch sein Wort die Welt erschaffen hat (Eph. 15, 1). Ignatius bedient sich in vollendetster Form der communicatio idiomatum. — Daß Ignatius auch darüber reflektiert hat, daß in Christus nur eine einzige Person ist, die sowohl Göttliches als Menschliches tut, das geht daraus hervor, daß er eigens betont, Christus sei κατὰ σάρκα aus dem Geschlechte Davids (Eph. 20, 2; Sm. 1, 1), er sei ἐν σαρκί für uns gekreuzigt worden (Sm. 1, 2), sei κατὰ σάρκα dem Vater gehorsam gewesen (M. 13, 2), habe ὡς σαρκικός gegessen (Sm. 3, 3), während er πνευματικῶς mit dem Vater geeint war. Dieser explicite und implicite ausgesprochene Gegensatz verdient alle Beachtung. Harnack[1] bemerkt bezüglich dieser Antithese: „Selbst die Formulierung, wie wir sie bei Paulus (z. B. Röm. 1, 3 f.: κατὰ σάρκα — κατὰ πνεῦμα) finden, scheint nicht häufig wiederholt worden zu sein (doch siehe z. B. 1 Clem. 32, 2). Nur dem Ignatius, der schon den gnostischen Gegensatz sich gegenüber hat, ist sie wertvoll." Und dann fährt Harnack merkwürdigerweise fort: „Aber auch ihm darf man deshalb keine Zweinaturenlehre zuschreiben; denn diese hat die Einsicht zu ihrer Voraussetzung, daß für die Erlöserpersönlichkeit Christi die Gottheit und die Menschheit (in annähernder Vollständigkeit) gleich wesentlich und wichtig sind. Diese Einsicht setzt aber ein Maß und eine Richtung der Reflexion voraus, welche die älteste Zeit nicht besessen hat." Ein derartiges Argument ist höchst bedenklich, es ist ein Argument, das gerade in der Ignatiusforschung schon ungeheuren Schaden angerichtet hat. Wie oft hat früher die Kritik, um die Echtheit der Briefe leugnen zu können, behauptet, in den ignatianischen Briefen treten die doketische Gnosis und der monarchische Episkopat in einer so fortgeschrittenen Entwicklung und Ausbildung uns entgegen, wie sie zu Beginn des zweiten christlichen Jahrhunderts einfach nicht möglich sind. Gegenwärtig gilt allerdings dieses Beweisverfahren nicht mehr.

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴, 216¹.

Man hat sich mit den Tatsachen eben abfinden müssen. Darum erübrigt sich zu der Harnack'schen Bemerkung jedes Wort.

Ignatius hat also die Anschauung, daß Christus nur eine einzige und — wie wir hinzufügen dürfen — göttliche Person ist. Nur so sind die Ausdrücke αἷμα θεοῦ (Eph. 1, 1) und πάθος τοῦ θεοῦ μου (R. 6, 3) verständlich. Nach dieser Richtung weist auch der singuläre Ausdruck σαρκοφόρος Sm. 5, 2. Da bei Ignatius das Wort θεοφόρος eine gewisse Rolle spielt — Ignatius heißt selbst Θεοφόρος und er mahnt die Christen, daß sie wie ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι, so auch θεοφόροι sein sollen — so wird man es für die ignatianische Auffassung bezeichnend nennen dürfen, daß er Christus σαρκοφόρος und nicht θεοφόρος nennt. Es ist darum unbegreiflich, wie v. d. Goltz (S. 27[2]) die Ansicht vertreten kann: „‚Mensch' und ‚σάρξ' ist dem Ignatius nur der Träger des Ewigen, Göttlichen, nicht aber der eine von zwei gleichberechtigten Faktoren eines Produktes." Umgekehrt, genau umgekehrt ist das Verhältnis: „Gott" und „πνεῦμα" sind dem Ignatius Träger des Irdischen, Menschlichen. „Was nützt mir einer, wenn er mich lobt, meinen Herrn aber lästert, indem er nicht bekennt, derselbe sei Fleischträger? Wer aber dieses nicht bekennt, hat ihn vollständig verleugnet und ist ein Leichenträger (νεκροφόρος)."

2. Teil.

Die dogmengeschichtliche Bedeutung der ignatianischen Briefe.

Die dogmengeschichtliche Bedeutung der ignatianischen Briefe ist in früherer Zeit vielfach recht gering eingeschätzt worden. F. Chr. Baur[1] hat gesagt, sie seien „für die Geschichte der kirchlichen Verfassung weit wichtiger als für die Dogmengeschichte". Und Ad. Harnack hat in der ersten Auflage seiner Dogmengeschichte[2] die skeptische Bemerkung: „Wenn man diesem rhetorischen Bekenner (sc. Ignatius) überhaupt Anschauungen beilegen darf." Ganz anders bewertet Friedrich Loofs[3] die „Auffassung vom Christentum, die hinter den in ‚enthusiastischer' Erregtheit, aber mit genialer Kraft religiösen Denkens und Fühlens geschriebenen Ignatianen steht". „Die Bedeutung dieser noch vor 117 geschriebenen Briefe", so sagt Loofs[4], „für die Dogmengeschischte kann nicht leicht überschätzt werden." Und auch Harnack schätzt jetzt die Bedeutung der Ignatianen besser ein[5]: „Die Theologie des Ignatius ist insofern die vorgeschrittenste, als er, Gnostiker bekämpfend, Heilstatsachen in den Vordergrund rückt und seine Gnosis nicht sowohl auf das Alte Testament als auf die Geschichte Christi richtet. Er versucht es, Jesus Christus κατὰ πνεῦμα und κατὰ σάρκα zum Mittelpunkt des Christentums zu machen, und in dem αἷμα θεοῦ liegt für ihn die Erlösung. In diesem Sinne ist seine Theologie und Sprache der des Paulus und des 4. Evangelisten verwandt (besonders auffallend ist die Verwandtschaft mit Ephes.), christozentrisch und hebt sich stark von

[1] Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. 1. Bd. 1. Abt. Leipzig 1865, 252. [2] I, 144 Anm. [3] Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, [4]Halle a. S. 1906, 98. [4] a. a. O.

[5] Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4], Tübingen 1909, 240f. S. 185[1] findet sich die Bemerkung: „In den Briefen des Ignatius besteht die ‚Theologie' häufig in einer unzweckmäßigen Aneinanderreihung von Stücken, die offenbar cultisch-hymnischen Ursprungs sind." Worin die „unzweckmäßige Aneinanderreihung" besteht, ist nicht angedeutet.

der seiner Zeitgenossen ab. Seine Geistesverwandten sind Melito und Irenäus, deren Vorläufer er ist. Er verhält sich zu ihnen wie später Methodius zur klassischen orthodoxen Theologie des 4. und 5. Jahrhunderts. Diese Parallele trifft nicht nur formal zu, es ist vielmehr ein und dieselbe Geistesrichtung, die von Ignatius über Melito, Irenäus, Methodius, Marcell, Athanasius, Gregor von Nyssa (hier aber mit Origenistischem vermischt) zu Cyrill von Alexandrien geht. Ihr Charakteristisches besteht darin, daß nicht nur die Person Christi als des Gottmenschen Mittelpunkt und Sphäre der Theologie bildet, sondern daß auch alle Hauptstücke seiner Geschichte Mysterien der Welterlösung sind, siehe ad Eph. 19. Ignatius ist aber auch dadurch ausgezeichnet, daß man aus seinen Briefen hinter allem Enthusiastischen, Pathetischen, Abrupten und wiederum liturgisch Formelhaften ein wahrhaftiges Christuspathos (ὁ θεός μου) heraushört. Er ist von Christus ergriffen."[1]

Die angeführten Zitate rechtfertigen es, der dogmengeschichtlichen Stellung der ignatianischen Briefe, speziell der in ihnen enthaltenen christologischen Gedanken, noch eine besondere Untersuchung zu widmen. Um systematisch vorzugehen, prüfen wir die Ignatianen zunächst auf ihre Quellen, wobei ihr Verhältnis zu den biblischen Schriften des Neuen Testamentes uns am meisten interessieren wird; dann wird klarzulegen sein, ob die ignatianischen Briefe irgendwie auf die Gestaltung der Christologie in der patristischen Zeit von Einfluß gewesen sind; endlich werden wir darlegen müssen, ob und wie die Ignatianen auch in der Gegenwart noch Bedeutung haben.

[1] Vgl. Gustav Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, Tübingen 1905, 86f.: „Will man sehen, wie die paulinische Theologie auf hellenischem Boden gewirkt und welche Umbildungen sie dort erfahren hat, so muß man die Briefe des mehrfach genannten Bischofs Ignatius von Antiochien zur Hand nehmen, dem es der Apostel angetan hat und dessen Sprach- und Denkweise von Anklängen an die paulinische förmlich durchsetzt erscheint. Überhaupt aber rechtfertigt es die für die weitere Entwicklung des Gottmenschheitsgedankens in vieler Beziehung vorbildlich gewordene Art dieses Mannes, daß wir ihr an dieser Stelle unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden. Die überspannte Stimmung und aufs höchste gesteigerte Erregung des Schreibers, die aus den Briefen spricht und die dem nüchternen Leser fast abstoßend erscheinen mag, darf uns nicht blind dagegen machen, daß wir es mit einer religiös-theologischen Gesamtanschauung zu tun haben, der sich, trotzdem sie ganz deutlich aus der paulinischen herausgewachsen ist, die Eigenart nicht absprechen läßt."

1. Abschnitt.

Die Quellen des Ignatius.

Aus welchen Quellen hat Ignatius geschöpft? An welche Vorlagen knüpft seine Theologie, insbesondere seine Christologie an? Hat er schriftliche Quellen benützt; und wenn ja, welches waren diese Quellen, und inwiefern haben sie auf die Gestaltung der ignatianischen Christologie bestimmend eingewirkt?

I. Kapitel. Ausserbiblische Quellen.

Es wird wohl nie gelingen, alle Quellen aufzudecken, aus denen Ignatius geschöpft hat. Das ist schon aus dem Grunde unmöglich, weil wir von dem Vorleben und, wenn wir so sagen dürfen, von der Vorbildung des Ignatius äußerst wenig wissen. Nur daß er Bischof von Antiochien war, daß er in Rom das Martyrium erduldete, daß er auf der Reise sieben Briefe schrieb, daß sowohl er als auch seine Briefe in höchstem Ansehen standen, das wissen wir mit historischer Sicherheit. Aber darüber hinaus kann man nur in mehr oder minder wahrscheinlichen Mutmaßungen sich ergehen[1]. Daß Ignatius ein hervorragend begabter Mann war, ein äußerst fähiger Organisator mit klarem Verstand und energievollem Willen und zugleich mit mystischer Innerlichkeit ausgestattet, das kann bei aufmerksamer Lektüre seiner Briefe kaum jemandem entgehen. Er hatte ein offenes Auge für die Gefahren und Schäden seiner Zeit und zugleich einen feinen Blick für die notwendigen Heilmittel. Die Gedanken, die er über die Notwendigkeit der kirchlichen Organisation entwickelte, sind so zutreffend, geistreich und so praktisch, daß man vielfach einen Mann der modernen Zeit sprechen zu hören meint.

Daß ein Bischof wie Ignatius ungebildet gewesen sei, ist nicht glaubhaft. Ignatius muß ein hochgebildeter Mann gewesen sein. In seinen Briefen erweist er sich nicht nur als innigfrommer Christ, als treubesorgter Bischof und wachsamer Hirt der ihm anvertrauten Herde, als ein edler, lauterer, wahrhaft priesterlicher Charakter, sondern zugleich als eine Persönlichkeit, die an den Erscheinungen des Lebens und besonders auch an den Erscheinungen der Wissen-

[1] C. E. Scott-Moncrieff, St. John, Apostle, Evangelist and Prophet. London 1909, 255f.: „Of the life of Ignatius we know nothing. He flashes into the course of history as a brilliant meteor, a fiery heart leaving its trail of burning words behind it in that journey Romewards to die."

schaft nicht gleichgültig vorübergegangen ist, und die es zugleich verstanden hat, alle Kenntnisse für höhere Zwecke zu verwerten, alles in den Dienst seiner Christusliebe und Christusbegeisterung zu stellen.

Theodor Schermann[1] hat nachgewiesen, daß Eph. 20, 2 „pharmazeutische oder medizinische Ausdrücke" besonders φάρμακον und ἀντίδοτος benützt sind. Speziell φάρμακον ἀθανασίας war „ein medizinischer Terminus für ein Heilmittel, welches bei verschiedenen Krankheiten Anwendung fand" (S. 8). Φάρμακον bedeutet in der medizinischen Sprache meist Salbe, ἀντίδοτος Arznei in generellem Sinne. — Auch Tr. 6, 1 ist „ein für Verwendung medizinischer Termini geradezu klassischer Ort" (S. 17), „die Sprache wimmelt geradezu von medizinischen Ausdrücken: ἰός, βοτάνη, παρεμπλέκω, θανάσιμον φάρμακον, οἰνόμελι".

Auch militärische Ausdrücke sind in den Ignatiusbriefen zu finden[2]. Besonders Pol. 6, 2 ist hier zu beachten, wo die Christen als Krieger Gottes zum Gehorsam gegen ihren obersten Kriegsherrn aufgefordert werden: „Gewinnt die Zufriedenheit eures Kriegsherrn, von dem ihr auch den Sold (τὰ ὀψώνια) empfangt. Keiner von euch werde als Deserteur (δεσέρτωρ) erfunden. Eure Taufe sei euch bleibende Rüstung (ὅπλα), der Glaube diene euch als Helm, die Liebe als Speer, die Geduld als Gesamtrüstung (πανοπλία). Eure Depositen (δεπόσιτα) seien eure Werke, damit ihr euren Lohn (τὰ ἄκκεπτα) zukömmlich empfangt."[3] „Die lateinischen militärischen termini technici, die Ignatius seiner griechisch gefaßten Admonition eingestreut hat, erklären sich daraus, daß er auf dem Transporte schreibt und diese Worte von den ihn begleitenden Soldaten häufig gehört hat. So sind δεσέρτωρ = desertor, δεπόσιτα = deposita, ἄκκεπτα = accepta in einen erbaulichen griechischen Brief gekommen!"[4] — Auch der Stelle Sm. 1, 1 dürfte ein mili-

[1] Zur Erklärung der Stelle epist. ad Ephes. 20, 2 des Ignatius von Antiochien: φάρμακον ἀθανασίας κ. τ. λ. Theologische Quartalschrift 92 (1910) 6—19. — Vgl. Adolf Harnack, Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. Texte und Untersuchungen, 8. Band, 4. Heft, Leipzig 1892, 133. — Die Mission und Ausbreitung des Christentums I², Leipzig 1906, 94. — R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen. Leipzig und Berlin 1910, 52, 84, 142, 206.

[2] Vgl. Adolf Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1905, 19f.

[3] Übersetzung nach Harnack a. a. O. 19.

[4] Man hat des öftern behauptet, die ignatianischen Briefe seien in Rom entstanden, und hat zum Beweise dieser Behauptung neben anderen Argumenten

tärisches Bild zugrunde liegen: ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως. Unter diesem σύσσημον, vexillum, Zeichen, Feldzeichen, dürfte wohl das Kreuz als Siegespanier des auferstandenen Erlösers zu verstehen sein.

Ganz besonders interessant, auch für die Beurteilung der ignatianischen Christologie wichtig und bedeutungsvoll, ist die unverkennbare Tatsache, daß Ignatius auch mit der Terminologie der Philosophie sich vertraut zeigt. Es ist vielleicht dieser Punkt bis jetzt noch zu wenig beachtet worden. Aber wenn man bedenkt, daß Ignatius unseren Herrn Jesus Christus als den Ungewordenen (ἀγέννητος Eph. 7, 2) bezeichnet und als den Zeitlosen (ἄχρονος Pol. 3, 2), wenn man bedenkt, wie Ignatius so genau durchdachte, fast schulgerechte Formeln anwendet, um die simultane Menschheit und Gottheit Christi zu bezeichnen, dann kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß dem Ignatius die Philosophie nicht ein unbekanntes Gebiet war. Man erinnere sich nur der Antithesen Pol. 3, 2: τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν. Desgleichen sei erinnert an die bekannte, schon mehrmals erwähnte und zitierte Stelle Eph. 7, 2. Wenn Ignatius in gar keiner Weise mit Philosophie vertraut war, dann ist es schwer verständlich, wie Ignatius solche Ausdrücke und Formeln zu Beginn des zweiten christlichen Jahrhunderts anwenden konnte. Überraschend bleiben diese Formeln auf jeden Fall; denn sie setzen voraus ein ernstes Nachdenken über die christlichen Wahrheiten, ein Meditieren über die große Tatsache der Menschwerdung Gottes. Sachlich bieten ja die christologischen Gedanken des Ignatius in keiner Weise etwas Neues; sie drücken sachlich in keiner Weise mehr aus, als was die Hl. Schrift enthält; Joh. 1, 14 und P. Phil. 2, 6 f., Mt. 1, 23 und Lk. 1, 32 etc. besagen dem Inhalte und der Sache nach ebensoviel, wie Ign. Eph. 7, 2

auch die in den Briefen vorkommenden Latinismen verwenden wollen. Vgl. A. Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter II, Tübingen 1846, 179: „Selbst die Sprache unserer Briefe verrät den römischen Ursprung: der Stil, die häufigen Asyndeta und der Gebrauch lateinischer und latinisierender (z. B. ἐξεμπλάριον Eph. 2; Sm. 12; Tr. 3; δεπόσιτα Pol. 6; καλάνδαι samt der römischen Zeitrechnung und den römischen Monatsnamen R. 10; λεόπαρδος R. 5; δεσέρτωρ und ἄκκεπτα Pol. 6) Ausdrücke und Wendungen lassen nicht daran zweifeln." Wie unbegründet diese Anschauung ist, geht aus obigen Worten Harnacks deutlich hervor. Vgl. auch Th. Zahn, N. kirchl. Zeitschr. X (1899) 37ff.; Ludwig Hahn, Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten. Mit besonderer Berücksichtigung der Sprache bis auf die Zeit Hadrians. Leipzig 1906, 168.

und Pol. 3, 2. Aber der Formulierung nach bedeuten sie einen unverkennbaren Fortschritt: „Son enseignement n'est pas un simple écho de ce que l'on croyait autour de lui, mais accuse une reflexion personelle et une conviction en quelque sorte raisonnée."[1]

Welche philosophischen Quellen dem Ignatius als Vorlage dienten, das zu bestimmen wird nicht leicht, vielleicht sogar unmöglich sein. Dazu sind die Briefe zu kurz und die philosophischen Termini, die sich darin finden, zu wenig; zudem zeigt sich Ignatius, wie überall, so auch hier als durchaus selbständiger Denker, der allenfallsige Quellen und Vorlagen in ganz origineller Weise beherrscht und verarbeitet. Aber daß den ignatianischen Ausführungen auch philosophische Vorlagen zugrunde zu legen sind, dürfte sicher sein.

II. Kapitel. Biblische Quellen.

Nun müssen wir noch eine Frage untersuchen, die ihrer Wichtigkeit wegen etwas mehr Zeit in Anspruch nehmen wird, nämlich die Frage: In welchem Verhältnis stehen die Ignatiusbriefe zu den biblischen Schriften, in welchem Verhältnis steht insbesondere die ignatianische Christologie zu dem Christusbild, das uns aus den kanonischen Büchern des Neuen Testamentes entgegenstrahlt?

Eine einleitende Bemerkung sei vorausgeschickt: Es darf nicht übersehen werden, daß Ignatius ein Feuergeist war, eine äußerst kraftvoll veranlagte Natur, ein origineller selbständiger Denker, der nie das Bedürfnis fühlt, seine eigenen Gedanken in die Sprache anderer zu kleiden. Und deswegen finden wir in seinen Briefen wenig wörtliche Zitate[2]. Man merkt es seinen Briefen an, daß er sich ganz und gar in die Schriften des Neuen Testamentes versenkt hat, daß er sie betrachtet und studiert hat; aber er hat die Wahrheiten der Hl. Schrift selbständig verarbeitet und zu seinem geistigen Eigentum gemacht. Deswegen finden wir zwar sehr viele Anklänge an die Schriften des Neuen Testamentes, die beweisen, daß sie dem Verfasser bekannt gewesen sein müssen, aber, wie gesagt, wenig wörtliche Zitate. Das erklärt sich übrigens

[1] J. Tixeront, Histoire des dogmes I[5], Paris 1909, 135.

[2] Vgl. Carolus Telch, Introductio generalis in Scripturam Sacram. Ratisbonae 1908, 279f. Frederic G. Henyon, Handbook to the textual criticism of the New Testament. London 1901, 209.

auch aus den Umständen, unter denen Ignatius schreibt. Er ist ein Gefangener, ein Gefesselter, „Tag und Nacht an 10 Leoparden gebunden“ (R. 5, 1), von Soldaten bewacht. Ihm stand keine Bibliothek zur Verfügung[1], um wörtlich Zitate anführen und diese Zitate genau mit dem Urtext vergleichen zu können. Auch das darf nicht übersehen werden, daß Ignatius keine Ahnung davon hatte, wie genau man später seine und die übrigen unmittelbar nachapostolischen Schriften daraufhin untersuchen würde, ob er biblische Schriften gekannt und als Autorität anerkannt habe. So selbstverständlich diese Bemerkung ist, so häufig wird sie übersehen. Nur weil diese selbstverständliche Folgerung übersehen wird, wendet man in geradezu irreführender Weise das argumentum ex silentio an und glaubt aus der rein zufälligen Tatsache, daß Ignatius das eine oder andere kanonische Buch nicht zitiert zu haben scheint, den Schluß ziehen zu dürfen, der Autor habe jenes Werk überhaupt nicht gekannt.

I. Theoretische Erörterungen des Ignatius.

Will man die Beziehungen des Ignatius zu den biblischen Schriften richtig würdigen, dann muß man seine theoretische und praktische Stellungnahme zu den heiligen Büchern ins Auge fassen. Wenn wir von theoretischer Stellungnahme reden, so handelt es sich bei Ignatius nicht um eingehende Untersuchungen über den Umfang und die Glaubwürdigkeit der kanonischen Schriften; solche Erörterungen scheinen für jene Zeit nicht nötig gewesen zu sein. Wir wollen mit obiger Unterscheidung nur sagen, daß Ignatius nicht bloß Stellen der Hl. Schrift zitiert und damit faktisch ihre Autorität anerkennt, sondern auch ausdrücklich betont, der Inhalt dieser Bücher sei für die Christen als Norm des Glaubens maßgebend und dürfe nicht ignoriert werden. Besonders im Kampf gegen den Doketismus hat sich Ignatius mehrmals veranlaßt gesehen, mit Entschiedenheit zu betonen, daß man sich an die Schrift als Glaubensquelle halten müsse.

In Betracht kommen vor allem folgende Stellen: Phld. 5: „Euer Gebet zu Gott wird mich vollenden, damit ich des Loses teilhaftig werde, das mir die Barmherzigkeit beschieden, indem ich meine Zuflucht nehme zum Evangelium als dem Fleisch

[1] Vgl. C. E. Scott-Moncrieff, St. John, Apostle, Evangelist and Prophet. London 1909, 256: „We cannot suppose, that he took his library with him on that memorable journey.“

Christi und zu den Aposteln als dem Presbyterium der Kirche. Aber auch die Propheten laßt uns lieben, weil auch sie auf das Evangelium hin gepredigt haben und auf denjenigen hofften und denjenigen erwarteten, in welchem sie durch ihren Glauben erlöst worden sind, weil sie in Einheit mit Jesus Christus waren, liebenswürdige und bewunderungswürdige Heilige, von Jesus Christus durch Zeugnis bestätigt und mitgezählt im Evangelium der gemeinschaftlichen Hoffnung." Phld. 8, 2: „Ich bitte euch, nichts im Geiste der Streitsucht zu tun, sondern nach Christi Lehre. Ich hörte einige sagen: „Wenn ich es nicht in den Urkunden finde, im Evangelium glaube ich es nicht." Und als ich ihnen entgegnete: „Es ist ja geschrieben", antworteten sie mir: „Das steht aber gerade in Frage." Mir aber gelten als Urkunden Jesus Christus, als die unverfälschten Urkunden sein Kreuz, sein Tod, seine Auferstehung und der durch ihn bewirkte Glaube. Darin will ich durch euer Gebet gerechtfertigt werden." Phld. 9, 2: „Etwas Außerordentliches hat das Evangelium, nämlich die Ankunft unseres Herrn Jesus Christus, sein Leiden und seine Auferstehung. Denn die geliebten Propheten weissagten auf ihn hin; das Evangelium aber ist unvergängliche Erfüllung". Sm. 5, 1: „Es verleugnen ihn (sc. Christus) aus Unkenntnis einige . . . Sie haben sich weder durch die Weissagungen der Propheten (αἱ προφητεῖαι) noch durch das Gesetz Moses, ja bis jetzt nicht einmal durch das Evangelium und die Leiden von uns allen überzeugen lassen." Sm. 7, 2: „Man halte sich an die Propheten, namentlich aber an das Evangelium, in welchem uns das Leiden Christi dargestellt und die Auferstehung vollständig erwiesen ist."

Aus den angeführten Stellen ergibt sich folgender Tatbestand: Ignatius spricht 1. von ὁ νόμος Μωσέως (Sm. 5, 1); 2. von αἱ προφητεῖαι (Sm. 5, 1) bezw. von οἱ προφῆται (Phld. 5, 1; 9, 2; Sm. 7, 2); 3. von τὸ εὐαγγέλιον (Phld. 5, 1; 8, 2; 9, 2; Sm. 5, 1; 7, 2); 4. von οἱ ἀπόστολοι (Phld. 5, 1). Die meisten der angeführten Stellen, ganz besonders aber Phld. 8, 2, lassen erkennen, daß man damals schon die heiligen Bücher in zwei große Gruppen einteilte, von denen speziell die judaistischen Doketen nur den einen Teil als Archive und Urkunden des Glaubens betrachteten, dem anderen Teil aber keine bindende Kraft zuerkannten: Auf der einen Seite stehen die ἀρχεῖα, auf der anderen τὸ εὐαγγέλιον. Man darf wohl aus diesen Worten schließen, daß man zur Zeit des Ignatius, wenn auch nicht dem Namen, so doch der Sache nach, gar wohl die Unter-

scheidung von Altem und Neuem Testament kannte[1]. — All den angeführten Schriften kommt nach Ignatius Autorität zu. Er spricht von einem Sichhalten (προσέχειν Sm. 7, 2) an die Heiligen Schriften; er versichert, daß er bei ihnen seine Zuflucht suche (προσφυγών Phld. 5, 1); er mahnt, daß man sie, bezw. ihre Verfasser lieben solle (ἀγαπῶμεν Phld. 5, 2); er tadelt diejenigen, welche nicht glauben wollen (οὐ πιστεύω Phld. 8, 2), was in diesen Büchern steht, und sagt, daß diejenigen, welche sich durch den Inhalt derselben nicht überzeugen lassen wollen (οὓς οὐκ ἔπεισαν Sm. 5, 1), von Jesus Christus verleugnet werden, da sie eher Anwälte des Todes als der Wahrheit sind.

Worauf sich diese Autorität der in Frage stehenden Bücher stützt, sagt Ignatius nicht; sie wird vorausgesetzt, aber nicht begründet. Der Gedanke des Ignatius ist immer: Man muß diesen Schriften glauben, weil sie die Wahrheit enthalten.

II. Welche biblischen Schriften haben die Christologie des Ignatius beeinflußt?

1. Die alttestamentlichen Schriften.

Für unsere Aufgabe, die Christologie des hl. Ignatius nach ihren Quellen zu untersuchen, kann es sich nicht eigentlich darum handeln, festzustellen, welche Schriften überhaupt in den ignatianischen Briefen benützt sind[2], sondern nur darum, welche biblischen Gedanken speziell die Christologie des Ignatius beeinflußt haben. Die vorhin angeführten Stellen, in denen von biblischen Büchern die Rede ist, haben meist eine gegen den Doketismus gerichtete apologetische Tendenz: Die Lehre der Doketen widerspricht den christlichen Glaubensquellen, kann darum nicht wahr sein. — Es ist zu bedauern, daß, wie wir früher schon (S. 127 f.) bei der Darstellung des Doketismus zu bemerken Gelegenheit hatten, die ignatianischen

---

[1] Vgl. Adolf Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I, Leipzig 1897, 393²: „Ignatius bietet also ‚τὰ ἀρχεῖα καὶ τὸ εὐαγγέλιον, als embryonalen Ausdruck für das, was, entwickelt, später Altes und Neues Testament genannt worden ist.“ Cfr. Heinrich W. J. Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. Erlangen 1845, 424—426; Adalbert Maier, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Freiburg i. Br. 1852, 479 f.; Ladislaus Babura, Introductio historico-critica in sacros Novi Testamenti libros. Esztergom 1910, 338.

[2] Vgl. B. Neteler, Untersuchung neutestamentlicher Zeitverhältnisse. Münster 1894, 37. Das Material ist schon gesammelt worden von Johannes Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus. Zürich 1844 (vgl. die Inhaltsangabe S. XIII—XVIII).

Briefe nicht erkennen lassen, welche Stellen Ignatius am meisten zu den apologetischen Zwecken ausnützte. Deswegen sind unsere Untersuchungen über das Alte Testament bei Ignatius rasch erledigt. Es wird in den Briefen des Ignatius zwar immer hervorgehoben, in den Erörterungen über die wahre Menschheit Christi müsse man sich an Gesetz und Propheten halten, aber detaillierte Angaben fehlen. Wir werden jedoch annehmen dürfen und müssen, daß Ignatius im allgemeinen mit den nämlichen Belegstellen operierte, welche die Evangelisten benützten, um zu beweisen, daß auch die alttestamentlichen heiligen Bücher einen leidenden und sterbenden Messias gar wohl kannten. — Aber für uns ergibt sich daraus die Konsequenz, daß wir die Beziehungen des Ignatius zu den alttestamentlichen Schriften, soweit sie die Christologie betreffen, mangels positiver Anhaltspunkte nicht näher untersuchen können[1].

2. Die neutestamentlichen Schriften.

Heinrich Karl Al. Haenlein[2] hat schon im Jahre 1794 das Urteil über die Beziehungen zwischen Ignatius und den biblischen Schriften des Neuen Testamentes folgendermaßen zusammengefaßt: „Ignatius, Bischof zu Antiochien, der als Märtyrer im Jahre 106 starb, hat sieben für echt gehaltene, aber stark interpolierte Briefe hinterlassen, in denen der Brief Pauli an die Epheser zitiert und auf das Evangelium und die Schriften der Apostel im allgemeinen verwiesen wird. Es scheint also schon damals eine Sammlung der neutestamentlichen Urkunden vorhanden gewesen zu sein, aber ungewiß bleibt noch, wieviele von unseren Religionsschriften darinnen enthalten waren. Mehrere einzelne ähnliche Ideen und Wendungen lassen auch sonst noch Bekanntschaft des Ignatius mit neutestamentlichen Schriften, besonders mit dem Brief an die Römer und dem ersten Brief an die Korinther vermuten."

[1] Mehr oder minder deutliche Zitate aus dem Alten Testament finden sich an folgenden Stellen: Eph. 5, 3 γέγραπται γάρ· Ὑπερηφάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται: Prov. 3, 34 (Jak. 4, 6; 1 Petr. 5, 5); Eph. 15, 1 εἶπεν καὶ ἐγένετο: Ps. 32, 9; 148, 5; Judith 16, 14; — M. 12 ὡς γέγραπται, ὅτι ὁ δίκαιος ἑαυτοῦ κατήγορος: Prov. 18, 17; — M. 13, 1 πάντα, ὅσα ποιεῖτε, κατευοδωθῆτε: Ps. 1, 3; — Tr. 8, 2 Οὐαὶ γὰρ, δι' οὗ ἐπὶ ματαιότητι τὸ ὄνομά μου ἐπί τινων βλασφημεῖται: Is. 52, 5; — Sm. 1, 2 ἄρῃ σύσσημον: Is. 5, 26; — vgl. Henry Barclay Swete, An introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge 1902, 414.

[2] Handbuch der Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes. Erlangen 1794, 76f.

a) Die synoptischen Evangelien.

§ 37. Kennt Ignatius ein schriftliches Evangelium?

Sollen unsere Untersuchungen nicht jedes festen Haltes entbehren, dann muß die erste Frage, welche wir untersuchen, die sein: Was meint Ignatius, wenn er von εὐαγγέλιον spricht? Ist damit gemeint die Zeit des Evangeliums im Sinne etwa von „neuer Bund, neues Testament", ist gemeint die mündliche Predigt über das Leben und Tun, Leiden und Sterben Jesu Christi, oder ist gemeint eine schriftliche Aufzeichnung dessen, was Jesus gelehrt und gewirkt hat?

Wenn Ignatius sagt, die Propheten hätten „auf das Evangelium hin gepredigt" (εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι) und sie seien bereits dem „Evangelium der gemeinschaftlichen Hoffnung" beigezählt worden (Phld. 5, 2) so dürfte ohne weiteres klar sein, daß hier unter „Evangelium" gemeint ist „der neue Bund". Die Propheten sind ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und ihrer Liebe wegen teilhaftig geworden der Gnadenschätze, die Jesus Christus verdient hat. Wenn aber Sm. 5, 1 τὸ εὐαγγέλιον Gegensatz ist zu αἱ προφητεῖαι und zu ὁ νόμος Μωσέως, dann fällt es trotz des folgenden τὰ ἡμέτερα παθήματα schwer, zu glauben, daß hier „Evangelium" so viel bedeute wie „neuer Bund", oder auch, daß darunter mündliche Predigten zu verstehen seien. Diese Wahrnehmung wird noch verstärkt durch Sm. 7, 2, wo die Mahnung ausgesprochen ist, sich an die Propheten, ganz besonders aber an das „Evangelium" zu halten, und wo dann von dem Inhalt des Evangeliums näherhin gesagt wird: ἐν ᾧ τὸ πάθος δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται. Selbst wenn man auf die Verba δηλοῦν und τελειοῦν nicht allzuviel Gewicht legen will, so ist es doch zweifellos sicher, daß unter τοῖς προφήταις, ebenso wie unter αἱ προφητεῖαι und ὁ νόμος Μωσέως (Sm. 5, 1) die Schriften des alten Bundes, die von Moses und den Propheten hinterlassenen Bücher gemeint sind, deren Inhalt Ignatius als autoritativ anerkennt. Die sprachliche Symmetrie fordert es, auch unter εὐαγγέλιον Bücher, Schriftwerke zu verstehen, die Ignatius in ihrem Wert und in ihrer Bedeutung den Schriften des alten Bundes gleichstellt.

In der berühmten Stelle Phld. 8, 2, wo Gegner des Ignatius erklären: ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω faßt man vielfach[1] den Ausdruck ἐν τῷ εὐαγγελίῳ als Apposition zu ἐν τοῖς ἀρχείοις und darf dann konsequenterweise auch dem γέγραπται

[1] Vgl. unsere Ausführungen S. 110—112, besonders S. 110 Anm. 3.

den Sinn unterlegen: „Es ist in dem Evangelium geschrieben.“ Damit hätte man ein äußerst wertvolles Zeugnis dafür, daß zur Zeit des Ignatius das geschriebene Evangelium als eine autoritative „Urkunde“ betrachtet wurde. Indes dürfte obige Annahme nicht haltbar sein, wie wir schon früher festzustellen Gelegenheit hatten. Es ist eben doch zu wahrscheinlich, daß es sich um Gegner handelt, welche doketischen Anschauungen huldigen. Die emphatische Betonung des Ignatius, daß ihm als unverfälschte Urkunden gelten das Kreuz Christi, sein Tod und seine Auferstehung lassen erkennen, daß auch hier die Frage im Hintergrund steht: εἰ παθητὸς ὁ Χριστός. Und diese Frage wird im Evangelium bejaht und zwar so klar und bestimmt, daß darüber wohl auch Doketen nicht im Zweifel sein konnten. Dagegen ist es sehr leicht möglich, daß Doketen — wie aus Phld. 9 hervorgeht, handelt es sich um judaistisch gesinnte Doketen — behaupteten, sie glaubten nicht der Autorität des Evangeliums, sie wollten es in ihren Urkunden finden, d. h. — bei Judaisten ist das selbstverständlich — in den Büchern der Propheten und im Gesetze Mosis. — Th. Zahn[1] meint allerdings, es sei „geschichtlich unerhört und unbegreiflich, daß Ketzer, und zwar dem Zusammenhang nach zweifellos christliche Ketzer behauptet haben sollten, sie glaubten dem Evangelium nur insoweit, als sein Inhalt aus dem Alten Testament begründet werden könne. Judenchristen hätte so etwas vielleicht von katholischen Christen vorgeworfen werden können. Diese Leute aber hätten sich selbst den christlichen Charakter abgesprochen, wenn sie dem, was sie selbst ‚das Evangelium‘ nannten, den unbedingten Glauben offen verweigert hätten. Es wäre so ziemlich dasselbe, als wenn sie gesagt hätten: ich bekenne mich nur insoweit zum Christentum, als es mit dem Judentum identisch ist, oder nur unter der Bedingung, daß es in allen seinen Teilen aus dem Alten Testament begründet wird.“ — Diese Argumentation, so bestechend sie ist, leidet doch an einem großen Fehler. Sie berücksichtigt zu wenig oder gar nicht, daß die Doketen Theorien vertraten, die zum Christentum vielleicht in noch schärferem Gegensatz standen als die Mißachtung der Evangeliumsautorität. Nicht umsonst mahnt Ignatius im Magnesierbriefe, wo er dieselben Irrlehrer bekämpft wie im Philadelphierbriefe, die Gläubigen, sie sollten nicht bloß Christen heißen, sondern auch sein (M. 4, 1). Die Theorie, daß Jesus nur zum Scheine gelitten habe, ist unchristlich; wer sie

[1] Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, Leipzig 1890, 946f.

vertritt, kann unmöglich auf dem Standpunkt der Evangelien stehen, muß zum mindesten praktisch die Autorität der Evangelien leugnen; denn die Evangelien berichten doch allzu deutlich von dem wahren und scheinlosen Leben und Sterben des Erlösers. Da Ignatius im Kampf mit dem Doketismus gerade diesen Punkt stark hervorkehrte und zum „Evangelium als dem Fleische Jesu seine Zuflucht nahm“ (Phld. 5, 1), so ist es sehr leicht möglich, daß die Doketen, und besonders judaistische Doketen, in die Enge getrieben, keinen anderen Ausweg wußten, als zu erklären: Unsere Urkunden sind nicht die Evangelien, sondern die Schriften Mosis und der Propheten. Wenn es nicht gelingt, aus diesen unseren Archiven die christlichen Wahrheiten zu beweisen, dann glauben wir nicht, mag das Evangelium noch so sehr unserer Anschauung entgegen sein. — Selbstverständlich haben damit die Doketen den Boden des Christentums nicht bloß praktisch, sondern auch theoretisch verlassen, aber dieses bewußte Ignorieren der evangelischen Autorität ist nicht unchristlicher als die Theorie, Christus habe nur zum Scheine gelitten (Tr. 10, 1; Sm. 2, 1; 4, 2) oder die Theorie, die Eucharistie sei nicht das Fleisch unseres Herrn Jesu Christi (Sm. 7, 1), und ist endlich — nach der Ansicht des Ignatius und der auf seiner Seite stehenden Zeitgenossen — nicht unchristlicher als das Ignorieren der bischöflichen Autorität (M. 4).

Es dürfte also daran festzuhalten sein, daß Phld. 8, 2 der Ausdruck ἐν τῷ εὐαγγελίῳ nicht als Apposition zu ἐν τοῖς ἀρχείοις zu betrachten ist. Aber trotzdem müssen an unserer Stelle unter εὐαγγέλιον „schriftliche Urkunden der spezifisch christlichen Lehre“ verstanden werden[1]. Die scharfe Gegenüberstellung von ἐν τοῖς ἀρχείοις und ἐν τῷ εὐαγγελίῳ läßt erkennen, daß es sich um zwei gleichgeartete Beweis- und Glaubensquellen handelt, daß zwar die Gegner des Ignatius das Evangelium nicht als unbedingt glaubwürdige autoritative Urkunde betrachten, daß es sich aber um Schriftwerke handelt, denen von orthodoxer Seite dasselbe Ansehen beigelegt wurde, wie den alttestamentlichen Schriften. Der Gedanke: „Wenn ich es nicht in den von uns anerkannten Archiven finde, glaube ich es nicht, mag auch das Evangelium es berichten“, setzt die Insinuation und den Beweisgang voraus: Der Doketismus ist zu verwerfen, weil er dem Evangelium widerspricht.

[1] Vgl. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1. Bd. 2. Hälfte. Erlangen und Leipzig 1889, 846[1].

Igantius kennt also ein schriftliches Evangelium, eine den Gläubigen allgemein bekannte Darstellung von dem, was Jesus während seines irdischen Lebens getan und gelitten hat. Freilich sagt uns Ignatius nicht, wer dieses „Evangelium" geschrieben hat, und ob es nur eine einzige Schrift umfaßt oder mehrere. „Zwischen dem katholischen Bischof und den mit ihm disputierenden Ketzern (Phld. 8, 2), sowie zwischen dem Bischof von Antiochien und den kleinasiatischen Gemeinden, überhaupt zwischen den Verfassern der uns erhaltenen Literatur aus der Zeit von 90—140 und ihren Lesern scheint ein stillschweigendes Einverständnis darüber zu bestehen, was das Evangelium sei, worin der Erlöser gleichsam zum zweitenmal ‚Fleisch' geworden ist (Phld. 5, 1), worin sie die Taten und Worte Jesu als gegenwärtigen Besitz haben."[1]

Vielfach[2] nimmt man an, Ignatius habe bereits die Schriften des Neuen Testamentes in zwei Gruppen abgeteilt: Evangelium und Schriften der Apostel. Die letztere Gruppe würde umfassen: Apostelgeschichte, Apostelbriefe und Apokalypse. Diese Annahme stützt sich auf Phld. 5, wo Ignatius unterscheidet εὐαγγέλιον, ἀπόστολοι und προφῆται. Direkt und unmittelbar ist an dieser Stelle allerdings nicht von Schriften der Apostel die Rede: προσφυγὼν ... τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας, ebenso wie unter „Propheten" nicht eigentlich ihre Schriften gemeint sind, sondern die Persönlichkeiten, deren Glaube und Hoffnung und Heiligkeit gerühmt wird. Aber wenn man nicht bloß die Buchstaben und den Wortlaut, sondern

---

[1] Th. Zahn, Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. [2]Leipzig 1904, 38. Vgl. A. Loisy, Histoire du canon du Nouveau Testament. Paris 1891, 29: „Il n'en est pas moins vrai qu' Ignace met à contribution plusieurs Évangiles et divers écrits apostoliques; et non seulement il les connaît, mais à la façon dont il procède, on voit qu' il les suppose également connus de ceux à qui il s'adresse." Vgl. noch William Barry, The tradition of Scripture. Its origin, authority and interpretation. London 1906, 150.

[2] Vgl. z. B. P. Dausch, Der Kanon des Neuen Testamentes. Biblische Zeitfragen. 1. Folge. 5. Heft. [2]Münster i. W. 1908, 18; Thomas Josephus Lamy, Introductio in Sacram Scripturam. Pars II. [3]Mechliniae 1877, 250; Francis E. Gigot, General Introduction tho the Study of the Holy Sciptures. New York 1900, 93. — M. v. Aberle, Einleitung in das Neue Testament. Freiburg i. Br. 1877, 274. — A. Loisy, Histoire du canon du Nouveau Testament. Paris 1891, 27 hingegen bemerkt: „On a même cru trouver chez lui la trace d'un canon du Nouveau Testament régulièrement divisé en deux parties, l'Évangile et les Apôtres, c'est-à-dire les écrits apostoliques autres que les Évangiles: Actes, Épîtres, Apocalypse: Mais les passages d'Ignace sur lesquels on s'appuie ne visent pas directement ni exclusivement un recueil d'écrits canoniques."

auch den Zusammenhang und vor allem den eigentlichen Zweck der Stelle ins Auge faßt, dann wird man sich der Erkenntnis kaum verschließen können, daß die Intention des Ignatius auf die Schriften der Apostel und Propheten gerichtet ist. Wir können jetzt noch zu den Aposteln als dem Presbyterium der Kirche zwecks Erkenntnis und Verteidigung der evangelischen Wahrheit unsere Zuflucht nehmen, weil sie mittels ihrer Schriften auch in der Gegenwart noch unsere Lehrer sind, ebenso wie die Propheten in ihren Schriften noch fortwirken. — Wir meinen sonach sagen zu dürfen, daß in Phld. 5 die Schriften des Neuen Testamentes, wenn auch nicht direkt und dem Wortlaut nach, so doch indirekt und der Sache nach, in die zwei Gruppen geschieden sind: Evangelium und Apostelschriften.

§ 38. Die Christologie des Ignatius und der synoptischen Evangelien.

Gehen wir nun zu unserer eigentlichen Aufgabe über, und untersuchen wir die christologischen Beziehungen der Ignatiusbriefe zu den Evangelien. Unser Ziel ist also auch hier ein beschränktes. Wir wollen nicht die literarischen Beziehungen zwischen Ignatiusbriefen und Evangelien überhaupt darstellen, sondern nur soweit als sie für die richtige Wertung der ignatianischen Christologie ausschlaggebend sind.

1. Sachliche Übereinstimmung.

Was zunächst die synoptischen Evangelien anlangt (über das Johannesevangelium wird noch eigens zu handeln sein), so beruft sich Ignatius im Kampfe gegen den Doketismus selbst mit Emphase darauf, daß seine Lehre über die wirkliche und wahre Menschheit Christi voll und ganz mit dem Evangelium übereinstimme; und er betont ganz besonders auch, daß in dieser Frage in erster Linie der evangelische Bericht maßgebend sein müsse: „Man halte sich an die Propheten, namentlich aber an das Evangelium (ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ), in welchem uns das Leiden Christi dargestellt und die Auferstehung vollständig erwiesen ist“ (Sm. 7, 2).

Da sich nachweisen läßt, daß dem Ignatius schriftliche Evangelien bekannt waren, da sich ebenso nachweisen läßt, daß Ignatius aus diesen schriftlichen Quellen geschöpft hat[1], so wird man an-

[1] Vgl. besonders Mt. 3, 7 bezw. Lk. 3, 7 φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς mit Eph. 11, 1 τὴν μέλλουσαν ὀργὴν φοβηθῶμεν. — Mt. 3, 12 πυρὶ ἀσβέστῳ bezw. Mk. 9, 43 ἀπελθεῖν .... εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον oder Lk. 3, 17 πυρὶ ἀσβέστῳ mit Eph. 16:

nehmen dürfen, daß er auch seine Kenntnisse über die Geburt, das Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi vorwiegend den synoptischen Evangelien entnommen hat, wenngleich ebenso wahrscheinlich ist, daß daneben auch die mündliche Überlieferung seine Lehrmeisterin gewesen ist.

Im einzelnen läßt sich erhärten, daß zwischen dem evangelischen Bericht über das Leben Christi und der ignatianischen Darstellung dem Inhalte nach volle Übereinstimmung besteht. Ignatius erwähnt mehrfach die Abstammung aus dem Geschlechte Davids (Eph. 18, 2; 20, 2; Tr. 9, 1; R. 7, 3; Sm. 1, 1); dasselbe tun die Evangelisten (Mt. 1, 1; Lk. 1, 32; 2, 5 etc); Ignatius weiß von einer Geburt Christi aus Maria der Jungfrau (Eph. 7, 2; 18, 2; 19, 1; 20, 2; Tr. 9, 1; Sm. 1, 1), desgleichen die Evangelisten (Mt. 1, 16—20; Lk. 1, 26—39; 2, 5; 2, 16); nach Ignatius (Eph. 18, 2) stammt

εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει (besonders Mk. und Ign.); — Mt. 3, 15 πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην mit Sm. 1, 1 ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ (es handelt sich beide Male um die Taufe Christi durch Johannes); — Mt. 5, 13 ἐν τίνι ἁλισθήσεται (bezw. Mk. 9, 50? oder Lk. 14, 34?) mit M. 10, 2 ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ. — Mt. 6, 4 ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ mit M. 3, 2 πρὸς θεὸν τὸν τὰ κρύφια εἰδότα. — Mt. 8, 17 τὰς νόσους ἐβάστασεν mit Pol. 1, 3 πάντων τὰς νόσους βάσταζε (Pol. 1, 2: πάντας βάσταζε, ὡς καὶ σὲ ὁ κύριος); — Mt. 10, 16 γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί mit Pol. 2, 2 φρόνιμος γίνου ὡς ὄφις ἐν ἅπασιν καὶ ἀκέραιος εἰς ἀεὶ ὡς ἡ περιστερά. — Mt. 12, 33 ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται bezw. Lk. 6, 44 mit Eph. 14, 2 φανερὸν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ. — Mt. 15, 13 πᾶσα φυτεία ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ἐκριζωθήσεται mit Tr. 11, 1 οὗτοι γὰρ οὔκ εἰσιν φυτεία πατρός bezw. Phld. 3, 1 διὰ τὸ μὴ εἶναι αὐτοὺς φυτείαν πατρός. — Mt. 18, 19 mit Eph. 5, 2; — Mt. 19, 12 ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω mit Sm. 6, 1 ὁ χωρῶν χωρείτω. — Mt. 26, 7 bezw. Mk. 14, 3 mit Eph. 17, 1; — Mt. 27, 52 mit M. 9, 2; — Mk. 8, 38 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν bezw. Lk. 9, 26 mit Sm. 10, 2 οὐδὲ ὑμᾶς ἐπαισχυνθήσεται ἡ τελεία πίστις, Ἰησοῦς Χριστός. — Lk. 23, 7—12 mit Sm. 1, 2 ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρῴδου τετράρχου καθηλωμένον. — Lk. 24, 39 ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα mit Sm. 3, 2 λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. — Dafür, daß Ignatius auch die Apostelgeschichte gekannt und benützt hat, sprechen Apg. 1, 25 πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον und M. 5, 1 ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν. — Apg. 10, 41 συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν und Sm. 3, 3 μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός. Vgl. auch Joseph Felten, Die Apostelgeschichte. Freiburg i. Br. 1892, 20; Eduard Zeller (Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht. Stuttgart 1854, 51 f.) nimmt dagegen an, daß Ignatius weder das Lukasevangelium noch die Apostelgeschichte gekannt habe. — Eine Zusammenstellung der Evangelienbenützung durch Ignatius findet sich auch bei Alfred Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien. 4. Heft: Paralleltexte zu Johannes (Texte und Untersuchungen, 10. Band, 3. Heft), Leipzig 1896, 11 f.

Jesus Christus zwar aus Davids Geschlecht, zugleich aber ist seine Empfängnis und Geburt eine Wirkung des hl. Geistes; wiederum stimmen die Evangelien vollständig damit überein (Mt. 1, 19f.; Lk. 1, 35); das nämliche läßt sich sagen von den Tatsachen des öffentlichen Lebens Jesu: von seiner Taufe durch Johannes, von seinem Leiden und Sterben zur Zeit des Pontius Pilatus und des Herodes, von seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Es ist wohl kaum jemals ernsthaft behauptet worden, daß sich in den ignatianischen Briefen irgendwelche Angaben über das Leben Jesu fänden, die nicht mit dem evangelischen Bericht übereinstimmten.

Zu untersuchen wäre hier die Frage, ob die Briefe des Ignatius Anhaltspunkte dafür bieten, daß ihr Verfasser auch apokryphe Schriften, besonders Evangelien kannte und benützte. Indes darf diese Frage wohl mit Bestimmtheit verneint werden.

Was Ignatius Eph. 19 in poetischer Sprache und rhetorischer Ausschmückung von dem „Sterne" erzählt, der am Himmel heller leuchtete als alle anderen Sterne und selbst Sonne und Mond mit seinem Glanze überstrahlte, hat man ab und zu auf eine außerkanonische Quelle zurückführen zu müssen geglaubt. Man hat geltend zu machen gesucht, diese Beschreibung des Sternes könne nicht einfach auf Matthäus beruhen; denn letzterer sage nichts Näheres über den Stern und vergleiche ihn nicht mit anderen Himmelslichtern[1]. Demgegenüber wird man aber sagen müssen, daß Ignatius, dem sicherlich nicht Mangel an Phantasie und Darstellungsgabe nachgesagt werden kann, ebenso gut, selbständig und unabhängig von einer anderen Quelle, die Erzählung des Matthäus von der Erscheinung des Sternes weiter ausführen und eine nähere Beschreibung des Sternes geben konnte, als etwa der Verfasser des Petrus- oder Ägypterevangeliums. Irgend jemand

[1] Vgl. Daniel Völter, Polykarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebenen Briefe neu untersucht. Leiden 1910, 110. — E. C. J. Lützelberger, Über den Apostel Johannes und seine Schriften. Leipzig 1840, 51f.: „Aus diesem Allen geht deutlich hervor, daß Ignatius zwar manches Ähnliche an Geschichten und Glaubenslehren kennt mit dem, was wir im Neuen Testament finden, daß er aber ebenso wenig, wie das Evangelium Johannis, das Evangelium Matthäi kennt; denn seine Darstellung der Geschichte des Sternes weicht so sehr von jener in unserm ersten Evangelium ab, daß man nicht verkennen wird, sie ist unabhängig vom Evangelium des Matthäus dem Ignatius zu eigen geworden, und stimmt sehr mit dem überein, was über den Stern der Magier und den Zauberer Bileam aus der alten jüdischen Theologie Gfrörer in seiner neuesten Schrift „Jahrhundert des Heils" (II, S. 358) beigebracht hat."

muß doch selbständig die rednerische Ausschmückung und Erweiterung gemacht haben. Darum wird man wohl A. Loisy[1] zustimmen dürfen, wenn er sagt: „Dans sa lettre aux Éphésiens saint Ignace fait une description passablement hyperbolique de l'étoile des Mages: on peut ne voir là qu'une amplification oratoire sur le text de saint Matthieu."[2] Interessant ist, daß auch sonst die Terminologie des Ignatius in unserem Kapitel mit Matthäus auffallend übereinstimmt. Darauf hat Heinrich G. Voigt[3] aufmerksam gemacht. Er glaubt, bei Ignatius die verborgene Gleichung finden zu können: „Der neue Stern Jesu verhielt sich zu den astrologischen Schicksalssternen, wie das Kind von Bethlehem zu Herodes."[4] Und deswegen gebrauche Ignatius in bezug auf den Schrecken der Sternäonen denselben Ausdruck wie Matth. 2 in bezug auf Herodes. Ignatius berichtet, daß „Verwirrung" herrschte (ταραχὴ δὲ ἦν), als der Stern erschien, Matthäus überliefert, daß der König Herodes und mit ihm ganz Jerusalem „verwirrt" war (ἐταράχθη); Ignatius spricht von μαγεία, Matthäus von μάγοι; Ignatius sagt, daß mit der Ankunft des Sternes das „alte Königreich" vernichtet wurde (παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο), aus dem Bericht des Matthäus geht hervor, daß der „König" (βασιλεύς) Herodes etwas ähnliches fürchtete.

Noch eine Stelle muß hier erwähnt werden. Sm. 3, 1 berichtet Ignatius, daß Jesus Christus, als er nach der Auferstehung zu Petrus und seinen Gefährten kam, zu ihnen sprach: „Fasset, fühlet mich an und sehet, daß ich kein körperloses Gespenst bin: λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον." Ganz ähnlich spricht Christus im Lukasevangelium (24, 39): „Sehet meine Hände und meine Füße, ich bin es selbst. Fühlet mich an und sehet (ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε)! Denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe." — Wie leicht ersichtlich ist, stimmen beide Texte in einem Teile wortwörtlich überein: ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, im übrigen Teile bilden beide Texte nicht einen Gegensatz, sondern eine glückliche Er-

[1] Histoire du canon du Nouveau Testament. Paris 1891, 29.

[2] Ähnlich Allan Hoben, The virgin birth (The University of Chicago. Historical and linguistic studies. Second series: Linguistic and exegetical studies. Vol. I, 1), Chicago 1909, 20: „His emphasis upon the star in Eph. chap. 19, is only a rhetorical adornment of what is in the Matthaean source."

[3] Die Geschichte Jesu und die Astrologie. Leipzig 1911.

[4] a. a. O. 214 Anm. 405.

gänzung.[1] Beide Texte ließen sich komponieren in den einen: „Fühlet mich an und sehet, daß ich kein körperloser Geist bin; denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein etc.“ — Ob nun die Worte: „οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον“ einer mündlichen oder schriftlichen Quelle entstammen,[2] wird sich mit Bestimmtheit wohl nie feststellen lassen. Während Eusebius[3] sagt, er wisse die Quelle nicht anzugeben, nennt Origenes[4] die Doctrina Petri, Hieronymus[5] dagegen das Hebräerevangelium als Quelle. Vielleicht hat Migne[6] recht, wenn er sagt: „Sed possunt, ut mihi videtur, etiam lapsu memoriae sic mutata esse ex Lucae 24, 39.“

2. Formelle Verschiedenheit.

Nachdem wir nun festgestellt haben, daß die synoptischen Evangelien als Quelle für die christologischen Gedanken der Ignatiusbriefe in Betracht kommen, wird es unsere Aufgabe sein, das gegenseitige Verhältnis richtig zu charakterisieren.

Ignatius ist wesentlich Mystiker, die Synoptiker sind Geschichtschreiber, Verfasser der Geschichte des Lebens Jesu auf Erden. Ignatius reflektiert bereits über das, was die Evangelisten erzählen, zieht die Konsequenzen aus dem synoptischen Bericht und kommt zu einem Resultat, das die Synoptiker ebenso gekannt haben müssen wie Ignatius — wenn anders man nicht ihre Berichte als innerlich unwahr und unhistorisch bezeichnen will —, das sie aber doch nicht mit derselben Schärfe und Präzision sprachlich formuliert haben. Formeln wie Eph. 7, 2 und Pol. 3, 2 wird man bei den Synoptikern vergebens suchen. Daß Jesus Christus Gott und Mensch ist, das ist für Ignatius die Folgerung, die er aus dem Inhalt der Evangelien schöpfen zu müssen glaubte, und die er auch,

---

[1] Eine Ergänzung zum lukanischen Text ist es auch, wenn Ignatius weiterfährt: „Und sogleich betasteten sie ihn und glaubten.“ Lukas (24, 40) berichtet bloß, daß Jesus den Aposteln die Hände und Füße zeigte. Vgl. Johannes Belser, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Freiburg i. Br. 1903, 490.

[2] Vgl. Lightfoot a. h. l.: „As regards Ignatius himself, it is impossible to say whether he got it, from oral tradition or from some written source.“

[3] H. E. III, 36, 11: οὐκ οἶδ' ὁπόθεν ῥητοῖς συγκέχρηται.

[4] De princip. praef. 8. Vgl. Ernst von Dobschütz, Das Kerygma Petri. Leipzig 1893, 82f. (Texte und Untersuchungen, 11. Band, 1. Heft.)

[5] De vir. ill. c. 16; Comm. in Jes. lib. XVIII. prol.

[6] P. Gr. 5, 585 Anm. 96. Vgl. Ch. Gotthold Neudecker, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1840, 100.

wie sich nicht leugnen läßt, mit staunenswerter Präzision ausgesprochen hat.

Ignatius setzt den evangelischen Bericht durchwegs als bekannt voraus. Sein Zweck ist niemals, die Tatsachen aus dem Leben Jesu erst zu erzählen. Er will nicht ein „Leben Jesu" schreiben. Die Begebenheiten des Lebens Jesu setzt er bei seinen Lesern voraus, ebenso wie er selbst mit ihnen vollständig vertraut ist. Aber seit der Abfassung der Evangelien haben sich die Zeiten geändert. Die Evangelien sind geschrieben worden, um der Mit- und Nachwelt die Großtaten und Liebeserweise des auf Erden erschienenen Messias und Gottessohnes zu erhalten; sie erzählen das, was Christus im Fleische getan und gelitten hat, immer auch in der Absicht, um darzulegen, daß der Vollbringer solcher Taten mehr war als ein gewöhnlicher Mensch, daß er Gottessohn war. Bei Ignatius sehen wir nun, wie diese Wahrheit in Fleisch und Blut übergegangen ist; wir sehen, daß Ignatius einen Leserkreis voraussetzt, dem er nicht erst zu beweisen braucht, daß Jesus Christus „Gott" und „unser Gott" ist. Diese Wahrheit hat sich bereits Anerkennung zu erringen gewußt. Aber inzwischen, und vielleicht gerade wegen der Anerkennung der Gottheit Christi, ist eine andere Frage brennend geworden, eine Frage, welche die Apostel — Johannes vielleicht ausgenommen — noch nicht beschäftigt hat, nämlich die Frage: Hat Gott wirklich und wahrhaft auf Erden gelebt, oder war es vielleicht bloß Schein, Trug und Täuschung? Und deswegen können wir beobachten, wie Ignatius in der Polemik die Evangelien betrachten muß als Inhalt des menschlichen Lebens Christi: προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ (Phld. 5, 1). Nicht daß Christus πνευματικός ist, muß er aus der Schrift beweisen, sondern daß er σαρκικός ist. Die wichtigste Frage war damals: Ist Jesus Christus Mensch gewesen? Ist er Mensch gewesen ἀληθῶς oder τὸ δοκεῖν? Daß dieser Zweifel jemals auftauchen würde, daran haben die synoptischen Evangelisten sicher noch nicht gedacht. Anderseits ist es sehr interessant, daß dieser Irrtum in verhältnismäßig kurzer Zeit und mit verblüffender Konsequenz auftrat; denn man kann daraus ersehen, mit welch unwiderstehlicher Kraft die gewaltige Persönlichkeit Christi zur Anerkennung seiner Gottheit drängte. Zugleich aber erschließt uns diese Tatsache die psychologisch und, man darf sagen, auch dogmengeschichtlich äußerst interessante Erscheinung, daß man bald die große Schwierigkeit fühlte, die dem menschlichen Erkennen eine solch innige Ver-

bindung von Gott und Mensch bereitete. Saltem in confuso ist der Doketismus der erste Versuch zur Lösung der Denkschwierigkeiten, die dem Geheimnis der hypostatischen Union zugrunde liegen.

Das große historische Verdienst des Ignatius liegt nun darin, daß er, sich stellend auf den festen unverrückbaren Standpunkt der Evangelien, nicht rütteln und deuteln läßt an dem Inhalt der heiligen Urkunden: „Mir aber gelten als Dokumente Jesus Christus und als unverfälschte Urkunden sein Kreuz, sein Tod, seine Auferstehung und der durch ihn bewirkte Glaube. Darin will ich durch euer Gebet gerechtfertigt werden“ (Phld. 8, 2).

Man könnte versucht sein, aus diesen Worten herauslesen zu wollen, Ignatius verzichte den Gegnern gegenüber überhaupt auf schriftliche Beweise, auch aus dem Evangelium, und berufe sich nur auf die lebendige Persönlichkeit Christi und auf die großen Heilstatsachen seines Lebens. Doch ist das kaum richtig[1]. Die Gegner haben gesagt: Wenn sie eine Lehre nicht in ihren Urkunden finden, in den Büchern des Alten Testamentes, so glauben sie nicht, auch wenn das Evangelium diese Wahrheit erzähle. Sie leugnen also die Autorität des Evangeliums. Demgegenüber erklärt nun Ignatius in scharfer Antithese (ἐμοὶ δέ), daß er die Autorität auch des Evangeliums anerkennt, daß er als Urkunden oder Archive auch jene Bücher betrachtet, in denen von Jesus Christus berichtet wird und von seinem Leiden, seinem Sterben und seiner Auferstehung. Wenn also Ignatius betont: „Mir ist Jesus Christus Archive“, oder: „Archive ist mir das Kreuz“, so will das in der prägnanten Ausdrucksweise des Ignatius heißen: Mir sind Archive auch jene Schriften, deren Inhalt Jesus Christus und sein Leben und Sterben ist[2]. Das Neue Testament hat dieselbe Geltung und Bedeutung wie das Alte Testament. Das Evangelium gilt ebenso

[1] Selbst wenn es richtig sein sollte, so dürfte man daraus nicht schließen, daß Ignatius überhaupt dem geschriebenen Evangelium wenig Ansehen beilege. Wie sowohl aus dem unmittelbaren Zusammenhang als auch aus der sonstigen Stellungnahme des Ignatius hervorgeht, will hier nur betont werden, daß man bei Disputationen mit den Doketen auch mit Schriftbeweisen zu keinem Ziele kommt. Wenn man auch noch so klar und deutlich nachweisen kann: γέγραπται, dann erhält man doch wieder die ungläubige Antwort: πρόκειται. Und deswegen die Mahnung des Ignatius, μηδὲν κατ' ἐρίθειαν πράσσειν, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν. Solchen Gegnern gegenüber erreicht man mit keiner Argumentation etwas, auch nicht mit Schriftbeweisen.

[2] Und so kann dann Ignatius auch unsern durch Christus bewirkten Glauben „Archive“ nennen. Das was wir durch Christi Gnade glauben, ist übereinstimmend mit dem Inhalt der Evangelien.

viel wie die Schriften der Propheten und die Bücher Mosis; αἱ προφῆτεῖαι, ὁ νόμος Μωσέως und τὸ εὐαγγέλιον stehen auf derselben Stufe (Sm. 5, 1).

Ignatius anerkennt also das Evangelium als Urkunde des Glaubens. Zugleich hat Ignatius die Worte des Evangeliums, seine Berichte über das Leben und Sterben Jesu Christi so genommen und verstanden, wie sie vernünftigerweise genommen und verstanden werden müssen. Was Jesus Christus getan und gelitten hat, das hat er ἀληθῶς getan und gelitten, nicht τὸ δοκεῖν.

Ignatius ist wohl der erste gewesen, der eine neuauftauchende christologische Häresie mit Bezugnahme auf das Evangelium bekämpfte. Was später in dem Bericht über das Martyrium Polykarps (c. 4) bei Erörterung der Frage, ob man sich aus freien Stücken zum Martyrium melden dürfe, geltend gemacht wurde: οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον, das hat auch Ignatius bewogen, gegen die Doketen aufzutreten: Der Christus des Doketismus ist nicht der Christus des Evangeliums.

b) Die paulinischen Briefe.

§ 39. Kennt Ignatius paulinische Schriften?

„Die Apostolischen Väter erkennen die paulinischen Schriften nicht an: Das ist die Tatsache, die immer höher und deutlicher uns emporragt, wenn unsere Augen das Dunkel ihrer Zeit zu durchdringen suchen.“ So erklärt W. B. Smith[1]. Und speziell bezüglich der Ignatiusbriefe erklärt er: „Ich richte an die Schule Erlangen direkt die Frage: Warum erwähnt Ignatius niemals den Paulus als Autorität, wo er diese so gut gebrauchen konnte; warum führt er nicht ein unzweideutiges Zitat an?“[2] Dieser Anschauung von Smith sei ein Urteil von Hermann Jordan[3] gegen-

[1] Der vorchristliche Jesus. [2] Jena 1911, 207. [2] a. a. O. 206.

[3] Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig 1911, 136f. Vgl. Adolf Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I, Leipzig 1897, 396[3]: „Daß Ignatius Paulusbriefe gelesen und sich Vieles aus ihnen angeeignet hat, ist ebenso offenbar wie das Fehlen jeder Berufung auf Paulussprüche als Instanzen.“ Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1. Bd. 2. Hälfte. Erlangen und Leipzig 1889, 817: „Ignatius kennt und setzt als bekannt voraus eine Vielheit paulinischer Briefe; und sie sind ihm wie dem Clemens und Polykarp Urkunden, auf welchen der in der ganzen Christenheit anerkannte Ruhm und Adel der von Aposteln gestifteten und geleiteten Gemeinden beruht.“ Vgl. auch desselben Verfassers Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. [2] Leipzig 1904, 35; Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur. 4. Teil. Erlangen und

übergestellt: „Wenn wir theologisch Ignatius durchaus nicht zu den neuschaffenden Gestalten rechnen können — ich würde ihn vor allem auf die Linie Johanneischer Theologie stellen — so stehen auch seine Briefe literar-geschichtlich in einem Zusammenhange, der nirgends anderswo als bei den ihm sicher bekannten Paulusbriefen gesucht werden kann. Er ist nicht ein ängstlicher Nachahmer der Art, wie Paulus Briefe schreibt, aber ich kann mir Aufbau und Wendungen der Ignatiusbriefe gar nicht anders erklären als daraus, daß Ignatius so zu den Gemeinden reden wollte, wie es einst Paulus getan hatte.“[1] Für unsere Zwecke kann es sich nicht darum handeln, zu untersuchen, welche Stellen der Ignatiusbriefe eine Bekanntschaft mit Paulus oder eine Abhängigkeit von seinen Briefen verraten. Diese Frage ist schon oft untersucht worden in den Ausgaben der apostolischen Väter und in den Einleitungen zur Heiligen Schrift und besonders den paulinischen Briefen[2]. Nur soviel sei hier bemerkt, daß Ignatius selbst in

Leipzig 1891, 256; 6. Teil. Leipzig 1900, 190—192. — Ernest Renan, Marc Aurèle et la fin du monde antique. Paris 1877, 420: „Pseudo Ignace est un disciple bien authentique du grand apôtre.“

[1] Vgl. Alfonso Manaresi, L'Impero romano e il cristianesimo nei primi tre secoli. Vol. I². Roma 1910, 86: „nell' energica sua parola, tutta smagliante di immagini orientali, si sente come un' eco fedelissima del cuore immenso di san Paolo, che viaggiava un giorno in quelle stesse regioni, portando nell 'animo ‚la sollecitudine di tutte le Chiese‘“.

[2] In Betracht kommen besonders folgende Stellen: P. Röm. 6, 4 ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν: Ign. Eph. 19, 3 εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς. — 1 Kor. 1, 17—26: Ign. Eph. 18, 1 (eine der klarsten Stellen; wir bringen sie etwas später im Text); — 1 Kor. 4, 4 οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι: Ign. R. 5, 1 ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι, ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι. — 1 Kor. 6, 9f. ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι ..... βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν: Ign. Eph. 16, 1 μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου· οἱ οἰκοφθόροι βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν: Phld. 3, 3 μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου. εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ. — 2 Kor. 4, 13f. καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν, εἰδότες ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν: Tr. 9, 2 ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ὃς καὶ κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. — 2 Kor. 12, 16 ἐγὼ οὐ κατεβάρησα ὑμᾶς: Phld. 6, 3 οὐκ ἔχει τις καυχήσασθαι ... ὅτι ἐβάρησά τινα. — Gal. 2, 21: ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν: Tr. 10, 1 δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω. — Gal. 1, 1 ἀπόστολος, οὐχ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός: Phld. 1, 1 ὃν ἐπίσκοπον ἔγνων οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ δι' ἀνθρώπων ... ἀλλ' ἐν ἀγάπῃ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. — P. Eph. 1, 3—7: Ign. Eph. iscr.; — P. Eph. 2, 15: εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον (4, 24 ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον): Ign. Eph. 20, 1 εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν. —

seinem Epheserbrief die schriftstellerische Tätigkeit des Paulus erwähnt und zugleich mit größter Hochachtung und Bewunderung von Paulus spricht und beteuert, daß er diesen Apostel als sein Vorbild erwählt habe[1]. Die sehr beachtenswerte Stelle lautet: „Ihr seid Miteingeweihte des Paulus, der geheiligt, der Märtyrer geworden, des höchstseligen, in dessen Fußstapfen gefunden zu werden ich sehnlichst wünsche, wenn ich Gottes teilhaftig werde, der in jedem Briefe euer gedenkt in Christus Jesus.“[2]

P. Eph. 5, 2 οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν: Pol. 5, 1 ὁμοίως καὶ τοῖς ἀδελφοῖς μου παράγγελλε ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀγαπᾶν τὰς συμβίους ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν. — Kol. 1, 23 ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι: Ign. Eph. 10, 2 ἑδραῖοι τῇ πίστει. — Kol. 1, 25 κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ: Ign. Eph. 18, 2 κατ' οἰκονομίαν θεοῦ. 1 Thess. 5, 8 (P. Eph. 6, 11—17): Pol. 6, 2; — 1 Thess. 5, 17: Ign. Eph. 10, 1 ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε. — 1 Tim. 5, 14 μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ: Tr. 8, 2 μὴ ἀφορμὰς δίδοτε τοῖς ἔθνεσιν. — 2 Tim. 2, 3 ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ: Pol. 6, 2 ἀρέσκετε ᾧ στρατεύεσθε. — Tit. 1, 14 und 3, 9: M. 8, 1; — Philem. 20 ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ: Ign. Eph. 2, 2 ὀναίμην ὑμῶν. — Hebr. 7, 20—26 ἀρχιερεύς: Phld. 9, 1. — Für die Benützung einzelner paulinischer Briefe durch Ignatius sei noch folgende Literatur angegeben: J. B. Lightfoot, Notes on epistles of St. Paul from unpublished commentaries. London 1895 (vgl. Index: Ignatius); J. Knowling, The testimony of St. Paul to Christ. London 1905 (vgl. Index); Thomas Charles Edwards, A commentary on the first epistle to the Corinthians. London 1885, XVII; Friedrich Windischmann, Erklärung des Briefes an die Galater. Mainz 1843, 2f.; Franz Reithmayr, Kommentar zum Briefe an die Galater. München 1865, 24; Franz Anton v. Henle, Der Ephesierbrief des hl. Apostels Paulus. [2]Augsburg 1908, 15; Brooke Foss Westcott, Saint Paul's Epistle to the Ephesians. London 1906, XXV—XXVIII; Thomas Lewin, The life and epistles of St. Paul. [4]London 1878, II, 257; J. B. Lightfoot, Saint Paul's Epistle to the Philippians. London 1891, 75; Ad. Johannes, Kommentar zum ersten Briefe des Apostels Paulus an die Thessalonicher. Dillingen 1898, 93—96; August Koch, Kommentar über den ersten Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher. Berlin 1849, 33; J. D. James, The genuineness and authorship of the Pastoral Epistles. London 1906, 11f.; Johannes Ev. Belser, Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus. Freiburg i. Br. 1907, 1; Derselbe, Einleitung in das Neue Testament. [2]Freiburg 1905, 541. — Nicht vergessen möchten wir hier: Daniel Völter, Polykarp und Ignatius. Leiden 1910, 97 -107, und die vorzüglichen Tabellen bei Eduard von der Goltz, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Leipzig 1894, 178—194. Vgl. noch A. C. Mc Giffert, The cristianity of Ignatius of Antioch., The new World 1898, 470—483; Henri de Genouillac, L'Église chrétienne au temps de Saint Ignace d'Antioche, Paris 1907, 181.

[1] „Of one thing we may be certain, that to Ignatius St. Paul was the hero of heroes. No doubt for many years he had studied the Pauline Epistles, and their words came naturally to his pen.“ C. E. Scott-Moncrieff, St. John, Apostle, Evangelist and Prophet. London 1909, 256.

[2] Eph. 17, 2: Παύλου συμμύσται, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακα-

§ 40. Die Christologie des Ignatius und der paulinischen Briefe.

1. Inwiefern ist Ignatius in seiner Christologie von Paulus abhängig?

Wenn wir nun näherhin angeben sollen, ob und inwieweit Ignatius von Paulus in christologischen Fragen abhängig ist, so dürfen folgende Punkte nicht übergangen werden.

Für Paulus ist charakteristisch die bewundernde Hochschätzung der Menschheit Christi und die liebevolle Verehrung des Kreuztodes unseres Erlösers. Das Kreuz steht im Mittelpunkt paulinischen Denkens: Röm. 4, 25; 5, 6; 5, 8; 6, 3–12; 8, 34; 14, 9; 1 Kor. 1, 17—31; 2, 2; 8, 11; 11, 26; 2 Kor. 5, 14—21; 13, 4; Gal. 1, 4; 2, 19ff.; 3, 1; 3, 13f.; etc. Wie sehr Ignatius in dieser liebenden Wertschätzung des Kreuzes Christi ein Schüler des großen Paulus gewesen ist, geht schon aus dem hervor, was wir bei der Behandlung der Frage über den Entstehungsgrund des Doketismus auseinandergelegt haben. Die wichtigsten Stellen, stückweise schon früher angeführt, mögen hier Platz finden; denn sie bekunden am klarsten und besten die Abhängigkeit des Ignatius von Paulus in Form und Inhalt. Paulus schreibt in seinem ersten Briefe an die Korinther (1, 17–26): „Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden; doch nicht mit Wortweisheit, damit das Kreuz Christi nicht seiner Kraft beraubt werde. Denn das Wort vom Kreuze ist zwar denen, die verloren gehen,

---

ρίστου, οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω, ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. — William Benjamin Smith, Der vorchristliche Jesus, ²Jena 1911, 190f. schreibt: „Ignatius war ein Syrer, und Syrien war das Geburtsland des Paulus, die Wiege des Paulinismus, und Ignatius selbst ist genügend paulinisch. Trotzdem er zu der paulinischen Gründung Ephesus und auch zu den Römern redet, spricht er doch nie in diesem Briefe — hier stimme ich mit Lightfoot und Sanday überein — von Paulus, nie spricht er von dem großen Brief, den seine Leser als ihren größten Schatz hüten mußten." Diese Bemerkung ist total unverständlich. Wie die eben angeführte Stelle beweist, spricht Ignatius in dem Briefe, den er an die „paulinische Gründung Ephesus" richtet, nicht nur mit den Ausdrücken höchster Hochachtung von der Person des Paulus, sondern erwähnt auch seine schriftstellerische Tätigkeit (ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ); und was den Römerbrief anlangt, so ist es ebenso unrichtig, wenn Smith sagt, Ignatis spreche „nie in diesem Briefe von Paulus". R. 4, 3 lesen wir ja doch: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. Aus dem Studium der johanneischen Frage ist bekannt, wie oft man es als Argument gegen eine Beziehung zwischen Ignatius und Johannes benützt hat, daß Ignatius im Römer- und Epheserbrief den Paulus erwähnt, aber im Epheserbrief nicht den Johannes. Um so unbegreiflicher ist die obige Bemerkung von Smith.

Torheit; denen aber, die selig werden, das ist uns, ist es Gottes Kraft. Denn es steht geschrieben: Zugrunderichten werde ich die Weisheit der Weisen, und die Klugheit der Klugen werde ich verwerfen. Wo ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter? Wo ein Forscher dieser Welt? Hat Gott nicht die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht? Denn weil die Welt durch ihre Weisheit Gott nicht in seiner Weisheit erkannt, so hat es Gott gefallen, durch die Torheit der Verkündigung diejenigen selig zu machen, welche glauben. Denn die Juden fordern Wunderzeichen und die Griechen suchen Weisheit; wir aber verkünden Christus den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis, den Heiden aber eine Torheit, den Berufenen dagegen, Juden sowohl als Griechen, Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit; weil das Törichte, das von Gott kommt, die Weisheit der Menschen übertrifft, und das Schwache, das von Gott kommt, mehr vermag als die Menschen." Ein getreues Echo dieser Paulus-Stelle finden wir bei Ignatius (Eph. 18): „Mein Geist ist nur ein Auswurf des Kreuzes, welches den Ungläubigen ein Ärgernis, uns aber Heil und ewiges Leben ist. Wo ist ein Weiser? Wo ein Forscher? Wo ein Ruhm für die sogenannten Aufgeklärten? Ist doch unser Gott, Jesus der Christus, von Maria empfangen worden nach der Veranstaltung Gottes, aus Davids Samen zwar, aber vom hl. Geiste; auch ward er geboren und getauft, damit er durch sein Leiden das Wasser reinige." — Ignatius stellt demgemäß wie Paulus den gekreuzigten, überhaupt den menschgewordenen Gott und Erlöser Jesus Christus in den Mittelpunkt seiner religiösen Betrachtungen. Daß Ignatius so energisch und kraftvoll dem Doketismus gegenüber die wahre Menschheit und scheinlose Wirklichkeit des Kreuztodes Christi verteidigt hat, ist vielleicht nicht zum wenigsten auf Paulus zurückzuführen. Von ihm hat er die fundamentale Bedeutung des bitteren Leidens und Sterbens Christi für unsere Erlösung verstehen gelernt.

Wir haben ebenfalls früher schon betont, daß Ignatius im Kampfe gegen den Doketismus das Moment hervorgekehrt hat, es sei unmöglich, mit Christus zu leiden, wenn Christus nur zum Scheine gelitten habe. Der Doketismus machte die Nachfolge Christi illusorisch. Und gerade die Nachfolge Christi ist ein Lebensideal des Ignatius. „Lasset mich Nachfolger des Leidens meines Gottes sein", bittet er flehentlich die Christen von Rom (6, 3). Durch sein Martyrium hofft er, Jünger dessen zu werden, der für uns gelitten hat und gestorben ist (Eph. 1, 2); jetzt, da

er zum Tode geführt wird, wird sein Sehnen und Wünschen erfüllt, jetzt fängt er in Wahrheit an, Schüler Christi zu werden: νῦν γὰρ ἀρχὴν ἔχω τοῦ μαθητεύεσθαι (Eph. 3, 1). Für dieses Ideal der Nachfolge Christi sucht Ignatius auch die Adressaten seiner Briefe zu begeistern: „Werdet Nachahmer Christi, wie er seines Vaters!“ (Phil. 7, 2). — Daß Ignatius, der gewünscht hat, in den Fußstapfen des Paulus erfunden zu werden (Eph. 12, 2), mit diesen Ideen ganz in paulinischen Gedankengängen sich bewegt, braucht kaum bewiesen zu werden: „Wenn wir mit Christus gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch zugleich mit Christus leben werden“ (Röm. 6, 8). „So bitte ich euch denn, seid meine Nachfolger, gleichwie ich Christi Nachfolger bin“ (1 Kor. 4, 16; ebenso 11, 1).

Die Argumente, die Ignatius im Kampfe gegen den Doketismus zur Verteidigung der wahren Menschheit Christi verwendet hat, sind also sicherlich zu einem guten Teil den paulinischen Briefen entnommen, beruhen auf paulinischen Prinzipien, wenn auch Paulus, was wahrscheinlich ist, noch nicht gegen doketische Bestrebungen auf christologischem Gebiete zu kämpfen hatte. Zum Beweise für den Glauben des Ignatius an die wahre Gottheit Christi haben wir auch die in seinen Briefen uns entgegentretende zartinnige Christusmystik angeführt und haben besonders auf die häufigen Formeln ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ (19 mal), ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (12 mal) und ἐν θεῷ (10 mal) verwiesen. Ignatius ist auch hier Schüler des Paulus. „164 mal kommt die Formel ‚in Christus‘ (oder ‚im Herrn‘ u. a.) bei Paulus vor: wirklich das Kennwort seines Christentums.“[1] Wir werden noch betonen nüssen, daß Ignatius in seiner mystischen Christusliebe auch sehr stark an Johannes erinnert, aber gerade die angeführten mystischen Formeln machen es unmöglich, den paulinischen Einfluß zu verkennen. Die Mystik des Ignatius ist eine glückliche Verschmelzung johanneischen und paulinischen Geisteslebens, wobei jedoch für die sprachliche Formulierung Paulus von größerer Bedeutung gewesen ist. Es ist unbestreitbar richtig, wenn A. Deißmann[2] betreffs der Formel ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ in den nach-

[1] Adolf Deißmann, Paulus. Tübingen 1911, 87.

[2] Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“, Marburg 1892, 129 f.: „Was in aller Welt soll Sophokles austragen für den Verfasser der Acta oder des ersten Petrusbriefes? Wie denkt man sich das sprachliche Abhängigkeitsverhältnis zwischen einem tragischen Dichter des fünften vorchristlichen und den schriftstellerischen Christen des ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhunderts? In jedem Falle ist es, selbst in den Detailfragen des Partikelwesens, ein nicht zu rechtfertigendes Verfahren, den ersten christlichen Autor ganz zu ignorieren.“

paulinischen Schriften sagt, es scheine ihm zweifellos zu sein, daß solche Stellen „ihr nächstliegendes, natürlichstes Erklärungsmittel nicht im Sprachgebrauche z. B. des Sophokles finden, sondern in dem des Paulus".

Wie innig sich die feurige Christusliebe des Bischofs von Antiochien mit der flammenden Christusbegeisterung des Völkerapostels berührt[1], dafür noch ein Beispiel. In seinem Briefe an die Römer (8, 35ff.) schreibt der hl. Paulus: „Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal oder Bedrängnis oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Verfolgung oder Schwert?... Aber in all diesem überwinden wir um dessen willen, der uns geliebt hat. Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch Macht, weder Höhe noch Tiefe noch irgend ein anderes Geschöpf imstande sein wird, uns von der Liebe Gottes zu trennen, die da ist in Christus Jesus, unserm Herrn." An diese gewaltige Sprache heroischer Hingabe an Christus wird man unwillkürlich erinnert, wenn man bei Ignatius in dem Briefe, der auch an die Gemeinde von Rom (5, 3) gerichtet ist, folgendes liest: „Jetzt fange ich an, Jünger zu sein; nichts Sichtbares und Unsichtbares beneide mich, damit ich zu Jesus Christus gelange. Feuer, Kreuz, Haufen wilder Tiere, Zerschneidungen, Zerteilungen, Zerstreuung der Gebeine, Zerhauen der Glieder, Zermalmungen des ganzen Körpers, des Teufels böse Plagen mögen über mich kommen, nur daß ich zu Jesus Christus gelange." Τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ; (P. Röm. 8, 35) und: μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω (Ign. Röm. 5, 3), diese beiden Sätze charakterisieren ganz vorzüglich das innerste Wesen des Christentums zweier hervorragender

[1] H. Weinel (Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums. Tübingen 1911, 465) sagt: „Die Mystik des Paulus ist in den Kreisen seiner Schüler niemals erloschen, obwohl nur manche von ihnen an Innigkeit und Tiefsinn ihm ähnlich sind, keiner ihm gleichkommt, selbst Ignatius nicht, der an Glut und Leidenschaft des Wesens ihm vielleicht am nächsten steht." S. 466: „Jedenfalls ist er (sc. der paulinische Epheserbrief) vor Ignatius die lebendigste und innigste, auch die feierlichste Verkündigung dieser Frömmigkeit des Paulinismus. Ignatius selbst steht schon in der Nähe der neuen Mystik des Johannes, die, aus der paulinischen herausgewachsen, doch einen neuen Ansatz und eine Epoche in der Christenheit bedeutet. — Man kann an dem Gebrauch der Formel „in Christus Jesus" oder „im Herrn" die Paulusschüler fast genau abgrenzen, wenn die Formel auch nicht bei allen in der ganzen Fülle und Tiefe gebraucht wird, die sie bei dem Meister — doch auch bei ihm nicht immer — hatte."

Persönlichkeiten der christlichen Urzeit; diese Sätze beweisen zugleich, daß es Ignatius wirklich gelungen ist zu erreichen, was er so sehnlichst wünschte: Παύλου ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι (Eph. 12, 2). Treffend hat Joseph Huby[1] von den ignatianischen Briefen gesagt: „C'est la vivante réalisation des paroles apostoliques: Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi.... Je désire m'en aller pour être avec le Christ." Nicht mit Unrecht preist deswegen Theodor Studita[2] in einem kleinen Hymnus εἰς τὸν ἅγιον Ἰγνάτιον τὸν θεοφόρον den hl. Ignatius als einen „zweiten Paulus (Παῦλος ἄλλος)":

Ἔχων ἔρωτα Χριστὸν ἐν σῇ καρδίᾳ
Ἀποστόλων σύσκηνος ὤφθης, τρισμάκαρ·
Ἄθλοις δὲ θερμοῖς ἐκφλογίζων τὴν πλάνην,
Ἐπιστολαῖς σου Παῦλος ἄλλος τις πέλεις.

Auch gegenüber Paulus verrät jedoch die ignatianische Christologie in der Formulierung einen gewissen Fortschritt. Paulus betont oft die Tatsachen des menschlichen Lebens Jesu Christi und spricht mit Emphase vom ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς (1 Tim. 2, 5); Ignatius aber, durch den doketischen Gegensatz veranlaßt, ergänzt den Bericht über das menschliche Leben und Sterben des Heilandes durch ein scharf akzentuiertes ἀληθῶς, und nennt Jesus Christus nicht bloß ἄνθρωπος, sondern τέλειος ἄνθρωπος (Sm. 4, 2). — Was die Bezeichnung Christi als Gott anlangt, so hat Paulus den Erlöser ὁ μέγας θεός (Tit. 2, 13) und ἐπὶ πάντων θεός (Röm. 9, 5) genannt, aber diese ausdrückliche Bezeichnung Christi als θεός ist selten; Ignatius hingegen gebraucht sie häufig, zum mindesten 13 mal. Paulus prädiziert oft Eigenschaften von Jesus Christus, die ihn unzweifelhaft als wahren und eigentlichen Gott charakterisieren: Allmacht, Ewigkeit, Aseität etc.[3] Aber die Prägnanz der

[1] Christus. Manuel d'histoire des religions. [2]Paris 1912, 755. Es ist nach allem, was wir ausgeführt haben, sicherlich nicht richtig, wenn Albert Schweitzer (Geschichte der paulinischen Forschung. Tübingen 1911, 63) auch von den Briefen des Ignatius sagt, man finde in ihnen zwar „Wendungen, die eine Kenntnis der Episteln Pauli erweisen und im Wortlaut von diesen beeinflußt sein können; von seinen Anschauungen und seinem Geiste sind sie aber weiter nicht berührt". S. 193: „Er (sc. Paulus) hat nicht Schule gemacht. Die Theologie eines Ignatius und eines Justin knüpft nicht an ihn an." Ebenso S. VII: „Vom Paulinismus werden keine Überleitungen zum altgriechischen Dogma sichtbar. Ignatius und Justin übernehmen seine Gedanken nicht, sondern schaffen ihrerseits wieder etwas Neues."

[2] Jamb. 70. Migne, P. Gr. 99, 1797.

[3] Vgl. z. B. J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik I[5], Paderborn 1911, 281—285.

ignatianischen Ausdrücke, z. B. ἀγέννητος und ἄχρονος findet man bei Paulus noch nicht, so sehr inhaltlich Paulus dieselben Gedanken in unzweifelhafter Klarheit bietet. — Die Tatsache der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Jesus Christus hat Paulus klar ausgedrückt, indem er Phil. 2, 6 erklärt, Christus sei „in der Gestalt Gottes" und „Gott gleich" gewesen, habe aber zugleich „Knechtsgestalt" angenommen und sei den Menschen gleich geworden. Aber auch hier kann es einer vergleichenden Beobachtung nicht entgehen, daß die ignatianischen Formeln Eph. 7, 2 und Pol. 3, 2 in der sprachlichen Darstellung eine fortgeschrittenere Entwicklung bekunden.

c) Die johanneischen Schriften.

Ein ganz besonders eingehendes Studium erheischt die Frage, ob Ignatius die johanneischen Schriften gekannt hat. Da von der Beantwortung dieser Frage für die Datierung der johanneischen Schriften ungemein viel abhängt, so läßt sich im vorhinein erwarten, daß der Streit um die dem Apostel Johannes zugeschriebenen Bücher auch auf die Untersuchung der ignatianischen Briefe seine Wellen geworfen und sie nicht immer günstig beeinflußt hat. Meinungen stehen gegen Meinungen. Auf der einen Seite wird behauptet, Ignatius verrate literarische Abhängigkeit von Johannes, sei vielleicht sogar dessen persönlicher Schüler gewesen, auf der anderen Seite neigt man zur Ansicht, daß Ignatius johanneische Schriften nicht gekannt habe, wobei über die Frage nach der gegenseitigen geistigen Verwandtschaft die Urteile auseinandergehen. Die Anschauung, daß sich in den Ignatiusbriefen gar keine johanneischen Spuren finden, ist in der Gegenwart nahezu ausgestorben.

§ 41. Ist Ignatius ein persönlicher Schüler des Johannes?

Ob Ignatius ein persönlicher Schüler des Apostels Johannes gewesen ist, wird sich nicht mehr mit Bestimmtheit entscheiden lassen. Das Martyrium Colbertinum spricht von ihm als ὁ τοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου μαθητής (1, 1) und bezeichnet den Bischof Polykarp von Smyrna als τὸν συνακροατήν (3, 1) des Ignatius, wozu es die Bemerkung macht: ἐγεγόνεισαν γὰρ πάλαι μαθηταὶ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἰωάννου. Desgleichen zählt Hieronymus neben Papias und Polykarp auch den Ignatius von Antiochien unter die Schüler des Johannes. Man macht nun gewöhnlich geltend, der Eingang des ignatianischen Briefes an Polykarp sei „unverträglich

mit der Annahme, daß Ignatius den Polykarp vordem gekannt oder gar sein συνακροατής gewesen" sei[1]; Ignatius drückt hier nämlich seine Freude darüber aus, daß es ihm vergönnt war, das preiswürdige Antlitz des Polykarp zu sehen: καταξιωθεὶς τοῦ προσώπου σου τοῦ ἀμώμου. — Ich wage es nicht, mit Bestimmtheit zu behaupten, aber ich möchte doch den Gedanken aussprechen: es ist nicht absolut sicher, daß die angeführten Worte besagen, Ignatius habe den Polykarp zum erstenmal gesehen; Ignatius konnte vielleicht die nämlichen Worte gebrauchen, wenn er neuerdings das Antlitz Polykarps hatte schauen dürfen. Funk[2] scheint deswegen etwas zu kategorisch behauptet zu haben: „Ignatius enim ipse ad Polyc. 1, 1 indicat, se Polycarpum non prius vidisse quam eo tempore, quo Romam ductus est." Indes wollen wir diesen Punkt nicht allzustark urgieren, da man es aus anderen Gründen nicht für recht wahrscheinlich halten kann, daß Polykarp und Ignatius zu gleicher Zeit Schüler des Johannes gewesen sind. Man wird nämlich annehmen müssen, daß Polykarp nicht lange vor 70 geboren ward[3]. Da aber anderseits Eusebius in der Chronik den Episkopat des hl. Ignatius zwischen die Jahre 2085 und 2123 Abrahams oder zwischen das Jahr 1 Vespasians und das Jahr 10 Trajans verlegt, so ist es, wenn auch nicht unmöglich, so doch nicht gerade wahrscheinlich, daß Ignatius und Polykarp zu gleicher Zeit Schüler des Johannes waren. Aber warum sollte es unmöglich sein, daß beide Männer zu verschiedenen Zeiten den Apostel hörten? Die Angabe des Martyrium Colbertinum dürfte sich mit dieser Annahme wohl vereinbaren lassen; denn es berichtet nicht, daß beide Märtyrerbischöfe ὅμως den Apostel Johannes hörten, sondern πάλαι. Wollte man aber wirklich das συνακροατής pressen im Sinne von gleichzeitiger Schülerschaft, so kann die Angabe immerhin dem Kerne nach richtig sein, insofern tatsächlich Ignatius und Polykarp den Johannes hörten, wenn auch die Annahme einer simultanen Schülerschaft unhaltbar sein sollte.

Daß Ignatius ein persönlicher Schüler des Johannes gewesen ist, diese Tatsache drängt sich bei der Lektüre der Ignatiusbriefe

[1] Zahn, Ign. v. Ant. 47. [2] Patres Ap. I. Tubingae 1901, LVI.

[3] Vgl. zu dieser Frage die Einleitungsbemerkungen zu den Ausgaben der apost. Väter. O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchlichen Litteratur. I. Freiburg i. Br. 1902, 141f., 148f. Daniel Völter, Polykarp und Ignatius. Leiden 1910, 1ff.

fast mit zwingender Gewalt auf. Wie auch diejenigen zugestehen, welche an eine literarische Abhängigkeit des Ignatius von Johannes nicht glauben können[1], beherrscht die ignatianischen Briefe ein „etwas", das man unwillkürlich als „johanneisch" zu bezeichnen geneigt ist[2]. Es ist das jener Geist der zartinnigen Liebe zu unserem himmlischen Vater und zu Jesus Christus, wie er uns in den johanneischen Briefen entgegentritt, jener Geist der wahren Bruderliebe, wie ihn Johannes so meisterhaft als christliches Ideal gezeichnet[3], endlich — und zwar ganz besonders — jener Geist der Liebe zur kirchlichen Einheit, der dem hohepriesterlichen Gebet unseres Heilandes im Abendmahlssaale eine ganz besondere Färbung verleiht. Es soll nicht geleugnet werden, daß — absolut gesprochen — die Schreibweise des Ignatius möglicherweise vollständig originell sein kann, daß sie möglicherweise von Paulus inspiriert sein kann, aber der erste Eindruck wird immer der sein: Das ist johanneisch, und zwar so spezifisch und eigentümlich johanneisch, daß zur genügenden Erklärung fast nur ein längerer persönlicher Verkehr des Ignatius mit Johannes ausreicht[4].

---

[1] Vgl. F. Chr. Baur, Über den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche. Tübingen 1838, 178: „Der falsche Ignatius aber ist teils johanneisch, teils paulinisch, und ebenso antijüdisch gesinnt, wie jener nur am Judentum hängt. In dem alten Martyrium wird Ignatius, obgleich er in der antiochenischen Kirche der Nachfolger des Apostels Petrus gewesen sein soll, ein Schüler nicht des Petrus, sondern des Johannes genannt, und wenn auch in den Briefen selbst keine ausdrückliche Beziehung auf Johannes sich findet, so läßt sich doch kaum verkennen, wie ein Hauch des johanneischen Geistes im Inhalt und Ausdruck durch das Ganze hindurchweht."

[2] „Die echten Schreiben zeigen durchwegs den lieblichen Charakter einer echt johanneischen Natur." J. Chrys. Mayer, Die Schriften der apostolischen Väter. Kempten 1869, 121.

[3] „S. Giovanni trasfuse specialmente in Policarpo ed Ignazio l'anima soave ed il fervore caritativo." Tullio Dandolo, Roma Cristiana nei primi secoli. VI. Assissi 1867, 18.

[4] Vgl. William Sanday, The Criticism of the Fourth Gospel. Oxford 1905, 244: „I can quite allow that Ignatius has so absorbed the teaching that we call St. John's as it were in succum et sanguinem that the relation cannot be adequately explained by the mere perusal of a book late on in life." C. E. Scott-Moncrieff, St. John, Apostle, Evangelist and Prophet. London 1909, 255: „In no writer is this (distinctive Johannine) tone more marked than in Ignatius, although others, such as Justin, less Johannine in thought, reproduce the phraseology of the Johannine writings more distinctly. It may well be that the Johannine teaching penetrated to Antioch, and found congenial soil in the mind of its Bishop long before the books which enshrine it for all time made their way

§ 42. Kennt Ignatius johanneische Schriften?

1. Die Argumente, welche gegen eine Benützung der johanneischen Schriften durch Ignatius zu sprechen scheinen, hat bereits E. C. J. Lützelberger[1] für seine Zwecke gesammelt und hervorgehoben. Er operiert besonders mit dem argumentum ex silentio. Es sei auffallend, daß diese Briefe gar nichts vom Apostel Johannes erwähnen und auch aus seinen Schriften nichts wirklich Unzweifelhaftes und Unverkennbares anführen. Hatte Johannes wirklich bis zum Jahre 100 in Ephesus gelebt und dort seine Schriften geschrieben, war Polykarp, bei dem Ignatius einkehrte, des Apostels Schüler gewesen, so konnte Ignatius, wenn er nicht schon vorher über Johannes und seine Schriften orientiert war, doch gewiß hier in Smyrna alles erfahren und kennen lernen, was nur immer vom Johannes bekannt oder schriftlich hinterlassen war. Denn mag Ignatius im Jahre 116 oder im Jahre 107 nach Smyrna gekommen sein, auf jeden Fall waren erst sieben oder sechzehn Jahre nach des Apostels Tode verflossen, und Johannes mußte gewiß noch allüberall, wenigstens bei seinem Schüler Polykarp, in gutem Andenken sein. Die johanneischen Schriften wird Polykarp als einen teueren Schatz aufbewahrt und Ignatius sie, wenn er sie nicht schon früher kannte, mit großer Begierde gelesen haben. Bei solchen Verhältnissen dürfe man erwarten, es müsse sich nicht nur etwas, sondern recht viel über die Person des Johannes und auch von seinen Schriften oder nur von seinen Worten in den Ignatiusbriefen finden. Aber außer den wenigen Wortanklängen, die weiter nichts seien als allgemein gebrauchte, gewöhnliche Redensarten der jüdisch christlichen Theologie jener Zeit, enthielten die Ignatianen auch nicht eine Spur von Johanneischem (S. 47f.).

---

thither"; Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, [4]Halle 1906, 102: „Es sind johanneische und paulinische Gedanken, die durch die Theologie des Ignatius hindurchklingen. Und die Verwandtschaft mit dem johanneischen Vorstellungskreise ist so eng, daß die m. E. unverkennbare Bekanntschaft des Ignatius mit dem Johannesevangelium sie nicht erklärt. Ignatius muß vor seinem Episkopat zu dem johanneischen Kreise Kleinasiens Beziehungen gehabt haben." C. Jacquier, Histoire des livres du Nouveau Testament. IV[2]. Paris 1908, 56. A. Loisy (Histoire du canon du Nouveau Testament. Paris 1891, 27) rechnet Ignatius zur „l'école johannique".

[1] Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. Leipzig 1840, 42—69; vgl. auch Franz Overbeck, Das Johannesevangelium. (Aus dem Nachlaß herausgegeben von Karl Albrecht Bernoulli.) Tübingen 1911, 185 und 201.

Ganz besonders auffallend sei das Schweigen über Johannes im ignatianischen Epheserbrief. Hier möchte man am ersten eine Erinnerung an Johannes erwarten. Bei den Ephesern soll ja der Apostel so lange gelebt, bei ihnen seine Schriften geschrieben haben, bei ihnen erst vor kurzem gestorben und dort begraben sein! (S. 48). Aber was enthält der ignatianische Epheserbrief? Während man meinen sollte, Ignatius müßte mit ganz Kleinasien in lauter johanneischen Erinnerungen leben und weben, finden wir bei ihm selbst in einem Brief an die Epheser keine Spur (S. 54). — Ebenso sei es sehr zu verwundern, daß Ignatius auch im Kampfe gegen den Doketismus nicht mit einem Worte des Johannes gedenke, noch sich auf ihn berufe. Sein Evangelium bot doch die herrlichsten Beweise gegen den Doketismus. Besonders empfindlich sei dieser Mangel im Briefe an die Gemeinde von Smyrna, wo Johannes und seine Schriften gewiß hätten bekannt sein müssen (S. 60). Kannte die Gemeinde den Johannes und seine Schriften, war ihr Bischof Polykarp des Apostels Schüler gewesen, so war ja doch wohl das Natürlichste und auch Eindringlichste, was Ignatius schreiben konnte: Ihr werdet euch nicht verführen lassen. Ihr habt ja den Johannes selbst gesehen, der es euch bezeugt hat mündlich und schriftlich; ihr habt seinen Schüler zum Bischof, der die Lehre des Apostels treulich bewahrt und alles weiß, was er gelehrt hat; ihr werdet euch von diesen lügnerischen Scheinmenschen nicht verführen lassen (S. 61)[1]. O wie froh wären gewiß die alten Väter in ihrer Ketzernot gewesen, hätten sie ein Evangelium Johannis oder irgend ein anderes apostolisches gehabt; wie würden sie es triumphierend den Ungläubigen entgegengehalten haben, gerade so, wie in späterer Zeit es geschah! (S. 67f.).

Lützelberger stützt seine Beweisführung nur auf das argumentum ex silentio. Darin liegt seine Schwäche; denn dieses Argument ist fast überall, und besonders bei Bestimmung des neutestamentlichen Kanons in den Schriften der apostolischen Väter „mit Vorsicht zu gebrauchen“[2]. Denn gerade hier spielt doch der

[1] In ähnlicher Weise wird das Schweigen des Ignatius über Johannes im Polykarpbrief ausgenützt (S. 62—64).

[2] Eberhard Nestle, Einführung in das griechische Neue Testament. [3]Göttingen 1909, 160. Vgl. Caspar René Gregory, Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1909, 103. Adolf Jülicher dagegen hält „das Schweigen des Ignatius über Johannes für beweiskräftig“ (Einleitung in das Neue Testament. [6]Tübingen 1906, 361). Vgl. Jean Réville, Le quatrième évangile. [2]Paris 1902, 7f. Treff-

Zufall eine große Rolle. Betrachten wir z. B. nur R. 4, 3, wo Ignatius an die Römer schreibt, er könne ihnen nicht befehlen „wie Petrus und Paulus“ es getan haben. Die Worte sind als Zeugnis für die Anwesenheit Petri in Rom höchst wichtig und bedeutsam und werden auch nach dieser Richtung als Argumente viel benützt. Aber nun nehmen wir einmal an, diese Worte ständen nicht im Briefe. Sie könnten ja ganz gut fehlen; der ganze Abschnitt R. 4, 3 könnte ausgemerzt werden, ohne den Sinn auch nur im geringsten zu stören. Dürfte man dann den Schluß ziehen: Ignatius erwähnt in seinem Briefe an die Römer weder den Petrus, noch den Paulus, folglich war keiner der beiden Apostel in Rom? Dieser Schluß wäre entschieden zu weit gegangen. Und gerade deswegen darf man auch das Schweigen des Ignatius über Johannes nicht allzu stark urgieren. — Lützelberger benützt allerdings den Umstand, daß Ignatius im Römerbrief des Petrus und Paulus gedenkt, zu dem Beweise, daß Ignatius es gar wohl verstanden habe, „jeder betreffenden Gemeinde das ihr Rühmliche zukommen zu lassen“ (S. 50). Und skeptisch fragt daher Lützelberger: „Gehörte das nicht hauptsächlich zum Ruhme der Gemeinde zu Ephesus, daß Johannes so lange bei ihr gewesen war?“ — Dagegen muß bemerkt werden, daß Petrus und Paulus nicht deswegen im Römerbrief erwähnt werden, weil ihr Aufenthalt in Rom für die dortige Gemeinde etwas Rühmliches war. Davon ist keine Rede. Nur zu seiner eigenen Selbstverdemütigung, nicht zum Ruhme der Römer schreibt Ignatius die Worte: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος· ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος. Ignatius will mit diesen Worten nicht die Römer, sondern höchstens die beiden Apostel loben. Die Erwähnung der beiden Apostelfürsten ist für uns freilich sehr wertvoll, ist aber von Ignatius nicht in der Absicht geschehen, der römischen Gemeinde „das ihr Rühmliche“ zukommen zu lassen, kann deswegen auch nicht zum Beweise benützt werden, daß Ignatius unmöglich das vergessen konnte, was „hauptsächlich zum Ruhme der Gemeinde zu Ephesus“ gehörte.

Man wird übrigens gerne und rückhaltlos zugeben, daß man das Schweigen des Ignatius über Johannes eigentümlich finden kann. Aber man wird sich hüten müssen, daraus allzuviel Kon-

liche Bemerkungen finden sich bei Friedrich Bleek, Einleitung in das Neue Testament. ²Berlin 1866, 144. Desgleichen bei Arthur S. Peake, A critical introduction to the New Testament. London 1909, 142.

sequenzen zu ziehen. Es ist sicherlich möglich, daß Johannes in Ephesus war, es ist möglich, daß Ignatius den Apostel persönlich gekannt und seine Schriften oft gelesen hatte und es dennoch unterläßt, den Namen dieses Apostels in seinen Briefen zu nennen. Wir können das eigentümlich finden, aber möglich ist es. Alle Schrifterzeugnisse, deren Abfassungszeit Jahrhunderte hinter uns liegt, werden für uns Rätsel und Schwierigkeiten in sich enthalten; und speziell die ignatianischen Briefe sind an solchen Schwierigkeiten wahrlich nicht arm. So wird man, um nur ein einziges Beispiel zu erwähnen, vielleicht nie restlos erklären können, warum Ignatius in seinem Briefe an die Römer mit gar keiner Silbe des dortigen Bischofs Erwähnung tut. In gleicher Weise wird es vielleicht nie gelingen, allseits befriedigend zu begründen, warum Ignatius den Namen Johannes in seinen Briefen, speziell in seinem Epheserbriefe, nicht nennt. Aber wir dürfen auch alte Literaturerzeugnisse nicht nach modernem Maßstabe beurteilen. Unsere Vermutungen, Erwartungen und Berechnungen sind nicht gerade ausschlaggebend; nicht darauf kommt es an, „wie etwa wir es an Stelle des Autors gemacht hätten, sondern darauf, wie er es gemacht hat“[1].

Daß Ignatius speziell über die Person des Johannes schweigt auch dort, wo er Paulus ehrenvoll erwähnt, läßt sich aus dem Zusammenhang erklären. Denn „der Zusammenhang zeigt, daß er dabei speziell an Paulus als Märtyrer denkt, als einen der εἰς θεὸν ἀναιρούμενοι, zu welchen Johannes nicht gehörte, und unmittelbar vorher sagt er, die Gemeinde zu Ephesus habe stets mit ‚den Aposteln‘[2] verkehrt, also nicht nur mit Paulus“[3]. Auf seiner ganzen Reise schwebt dem Ignatius das Beispiel des großen Völkerapostels vor Augen, der ebenso wie Ignatius als Gefangener aus dem Orient nach Rom transportiert wurde. In die Fußstapfen des Paulus will Ignatius eintreten[4]; den Weg, den Paulus in Ketten

[1] Thom. M. Wehofer, Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie. Wien 1901, 19. [2] Eph. 11, 2.

[3] Fritz Barth, Einleitung in das Neue Testament. [2]Gütersloh 1911, 263.

[4] Vgl. Jean Réville, Les origines de l'Épiscopat. Paris 1894, 468[3]: „On a reproché à Ignace sa tendance assez marquée à imiter saint Paul, non seulement en écrivant comme lui ses lettres aux Églises d'Asie, mais encore en recherchant le martyre à Rome, après une longue transportation d'Orient en Occident. L'observation est juste. Le fait lui-même s'explique bien mieux chez un disciple de Paul, dominé par la sentiment et par l'imagination, que chez un faussaire cherchant à couvrir ses idées épiscopalistes par l'autorité d'un évêque d'Antioche.

zurückgelegt hat, will auch Ignatius als Gefangener wandeln; dort wo Paulus starb, in Rom, will auch Ignatius sterben. Paulus, der für Christus Zeugnis abgelegt hat und für Christus gemartert wurde (τοῦ μεμαρτυρημένου), ist das Ideal, das Ignatius immer vor Augen schwebt: οὔ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι. Und darum kann man es psychologisch gar wohl begreiflich finden, daß Ignatius zwar Paulus, aber nicht Johannes erwähnt. Lützelberger (S. 50) macht allerdings den Einwand: War denn aber nicht auch Johannes durch seine Verbannung ein Märtyrer geworden, wie ihn auch später Polykrates, der Bischof von Ephesus, wirklich so nennt? Darauf ist aber zu erwidern, daß die Vorstellung von dem „Märtyrer Johannes" doch nie populär gewesen ist, weil eben Johannes nicht ein Märtyrer im eigentlichen Sinne war, weil er nicht an den Folgen seines Martyriums starb. Und für Ignatius ist speziell der Gedanke maßgebend, daß er nicht bloß geistigerweise, sondern auch physisch in die „Fußstapfen" des Paulus eintreten, daß auch er als Gefangener in Ketten aus dem Osten nach dem Westen, nach Rom, zum Martyrium geschleppt werden will.

Übrigens darf nicht verschwiegen werden, daß Lützelberger die Anklänge, welche in den ignatianischen Briefen an Johannes erinnern, doch allzu gering bewertet hat. Es ist zu viel behauptet und entspricht in keiner Weise den tatsächlichen Verhältnissen, wenn Lützelberger meint, „außer den wenigen Wortanklängen, die weiter nichts seien als allgemein gebrauchte gewöhnliche Redensarten der jüdisch-christlichen Theologie jener Zeit, enthielten die Ignatianen auch nicht eine Spur von Johanneischem" (S. 47 f.). Neuere und eingehendere Untersuchungen haben hierin ein wesentlich anderes Ergebnis gezeitigt.

2. Von der Goltz[1] hat die Frage, ob zwischen Ignatius und Johannes Beziehungen bestanden haben, genau geprüft und ist zu

---

De tout temps les disciples ont eu une tendance à imiter leur maître. De tous les Pères apostoliques Ignace est de beaucaup le plus paulinien, le seul peut être qui le soit entièrement."

[1] Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe, 118—144; 196—206. Adolf Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Litteratur I. Leipzig 1897, 397 Anm., bemerkt: „Mit von der Goltz halte ich es für nicht wahrscheinlich, daß die johanneischen Schriften von Ignatius gelesen worden sind, jedoch für sehr wohl möglich. Eine sichere Entscheidung gibt es nicht." Ähnlich C. Fouard, Saint Jean et la fin de l'âge apostolique. [5]Paris 1907, XIV: „S. Ignace d'Antioche semble le connaître et y faire des emprunts." W. R. Inge gibt folgendes Urteil ab: „Ignatius's use of the Fourth Gospel is highly probable, but falls some way

dem Resultat gekommen, daß zwischen beiden zwar eine geistige, aber keine literarische Verwandtschaft besteht. „Wir brauchen uns zuerst nur die Grundcharakterzüge des ignatianischen Christentums, wie wir sie gefunden, zu vergegenwärtigen, um hier johanneischen Geist wiederzufinden. Es ist genau die Denkart des vierten Evangeliums, im Fleischlichen unmittelbar das Pneumatische, in der geschichtlichen Erscheinung unmittelbar das Ewige, Göttliche, im Zeitlichen das Überzeitliche, im Menschen Jesus Gott zu erfassen, wie es Ignatius tut. Dadurch ist schon die Christologie beider in ähnlicher Weise bestimmt. Unmittelbar durch Christus erkennen beide den Vater" (S. 119). „Es fragt sich nun, ob Ignatius zu der Aneignung dieser Gedankenwelt durch Lektüre unseres vierten Evangeliums gekommen ist, oder ob man ihn für einen selbständigen Zeugen dieser Geistesart halten muß" (S. 130). „Sicher ist die Beschränkung auf Annahme geistiger Verwandtschaft geboten an Stellen, wo der Wortlaut ein gänzlich anderer ist, und nur ein Gedanke vorliegt, der sich bei Johannes auch findet" (S. 131). Auch die „Benutzung der synoptischen statt der johanneischen Erzählung" (S. 137) und „die Selbstständigkeit der Form bei Ignatius" (S. 139), desgleichen „das litterarische Verhältnis Justins und der apostolischen Väter zu Johannes im Vergleiche mit dem des Ignatius" (S. 140) führen zu dem gleichen Resultat. „Bei Ignatius müssen wir mit Sicherheit bei der Annahme völliger litterarischer Unabhängigkeit, aber starker geistiger Verwandtschaft stehen bleiben" (S. 143). Wie erklärt nun v. d. Goltz diese innigen Beziehungen zwischen johanneischen und ignatianischen Schriften? Die Antwort darauf lautet: „Bei Ignatius ist die Verwandtschaft zu den jedenfalls kleinasiatischen sogen. johanneischen Schriften eine so enge, daß ein bestimmter

short of certainty" (The New Testament in the Apostolic Fathers. Oxford 1905, 83). Ganz ablehnend verhält sich H. J. Holtzmann, Hand-Kommentar zum Neuen Testament IV, 1 (3. Aufl. von W. Bauer). Tübingen 1908, 11. Nicht so exklusiv hat sich Albert Schwegler (Das nachapostolische Zeitalter II. Tübingen 1846, 169 f.) ausgedrückt, der seine Meinung dahin zusammengefaßt hat, daß sich die ignatianischen Briefe „als eine eigentümliche Combination des Paulinischen und Johanneischen" charakterisieren, obschon klar sei, „daß sie das johanneische Evangelium und die johanneischen Briefe noch nicht kennen, wie sie denn auch nirgends nachweislichen Gebrauch von ihnen machen". „Beide Schriftwerke, die Briefe, die den Namen des Ignatius, und die Schriften, die den Namen des Johannes tragen, scheinen unabhängig voneinander entstanden zu sein, beide die Schlußsteine, jene der römischen, diese der kleinasiatischen vorkatholischen Entwicklungsperiode."

direkter geschichtlicher und lokaler Zusammenhang angenommen werden muß. Da die litterarische Abhängigkeit von diesen Schriften als unannehmbar nachgewiesen ist, und dazu nicht einmal eine genügende Erklärung sein würde, bleiben nur die von uns bezeichneten beiden Möglichkeiten: eine direkte oder eine indirekte gemeinsame Abhängigkeit von einer besonders einflußreichen Persönlichkeit, dem Apostel Johannes" (S. 174 f.) „Auf das Zeugnis des Martyrium Colb. ist natürlich kein Gewicht zu legen. Immerhin glauben wir, daß die angestellten Erwägungen es wohl als möglich und nicht unwahrscheinlich erscheinen lassen, daß Ignatius ein Schüler des Apostels Johannes war. Johannes könnte vor seinem Aufenthalt in Ephesus eine Zeit lang in Antiochia gewirkt haben, oder Ignatius könnte, ehe er Bischof von Antiochia wurde, in Ephesus oder in dessen Nachbarschaft Christ geworden sein" (S. 173).

Wie ist nun die Anschauung, welche v. d. Goltz entwickelt, zu beurteilen?

Zunächst muß betont werden, daß die eben vorgetragene Theorie vollständig in der Luft schwebt, jedes positiven Anhaltspunktes entbehrt. Von der Goltz hält es für unmöglich, daß der Verfasser der sogen. johanneischen Schriften mit dem Apostel Johannes identisch ist (S. 120[1]). Nun drängt sich aber die Frage auf: Wenn der Apostel Johannes nicht der Verfasser der Johannesschriften ist, woher wissen wir dann, wie und was Johannes gedacht und gelehrt hat; wie können wir beurteilen, was „johanneisch" ist? Wenn die „johanneischen" Schriften nicht wirklich vom Apostel Johannes geschrieben sind, dann wissen wir über die Form und den Inhalt seines Lehrvortrages ebensowenig, wie über die Predigten eines Andreas oder Philippus, eines Thomas oder Bartholomäus. Es ist deswegen ungerechtfertigt, wenn v. d. Goltz nicht bloß in Anführungszeichen sagt, die ignatianischen Schriften seien „johanneisch", sondern in ihr direkt Spuren der einflußreichen Persönlichkeit des Apostels Johannes findet. In aller Kürze könnten wir sagen: Von der Goltz hat nicht genügend berücksichtigt, daß von seinem Standpunkt aus „johanneisch" und johanneisch nicht identisch, ja vielleicht nicht einmal verwandt sind. Denn wenn der Apostel nicht das Evangelium geschrieben, woher wissen wir dann, daß es einer seiner Schüler geschrieben hat? (S. 120[1]). Woher wissen wir dann, daß es wirklich johanneischer Geist ist, der diese dem Johannes beigelegten Schriften durchweht?

Von der Goltz betrachtet ferner Ignatius als ein Glied einer theologischen Richtung, die er im Anschluß an Loofs als „kleinasiatische" Theologie bezeichnen möchte. „Wir haben bei geringer Anlehnung an Paulus vom Ephesierbrief ab eine ganze Reihe geistesverwandter Züge in den johanneischen Schriften, den Pastoralbriefen, den anderen apostolischen Vätern, bei Justin und schließlich bei Irenäus und darüber hinaus gefunden. Besonders Loofs hat in seiner Dogmengeschichte bereits auf diese wichtige Traditionslinie aufmerksam gemacht und die Überzeugung ausgesprochen, daß es sich hier um eine „kleinasiatische" Theologie handele, welche bei Paulus, vor allem aber bei Johannes ihre Wurzeln habe, und noch lange besonders bei Irenäus, aber auch bei den Modalisten, bei Tertullian u. a. nachwirke" (S. 165f.). — Selbst wenn die Annahme einer speziellen „kleinasiatischen" Theologie ein besseres fundamentum in re hätte, als sie wirklich hat[1], so wäre sie in der hier vorgetragenen Form, nach der sie „vor allem bei Johannes ihre Wurzeln" hat, nur denkbar, wenn feststände, daß Johannes wirklich in Ephesus oder wenigstens in Kleinasien lebte und lehrte. Läßt man aber das Zeugnis des Papias, des Muratorischen Fragments, des Irenäus, des Klemens von Alexandrien für die Abfassung eines Evangeliums durch den

[1] Adolf Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Litteratur I. Leipzig 1897, 397 Anm., verhält sich dagegen ablehnend: „Protestieren muß ich gegen die Art, wie v. d. Goltz eine ‚kleinasiatische' Theologie konstruiert, Ignatius in sie hineinzieht und nun schließlich auf die Annahme verfällt, Ignatius sei bereits früher einmal in Kleinasien gewesen. Eine Gemeinsamkeit christlicher Spekulation gibt es allerdings zwischen den johanneischen Schriften und Ignatius; aber was kleinasiatische Theologie ist, haben wir zunächst nach Papias, Polykarp und dem 5. Buch des Irenäus zu bestimmen, und da zeigt sich ein ganz anderes Gebilde. Wenn außerdem Kleinasiaten auch aus dem 4. Evangelium gelernt haben, Ignatius Gedanken zeigt, die den johanneischen verwandt sind, so ist deshalb doch nicht der Gattungsbegriff ‚kleinasiatische' Theologie gestattet." Ähnlich ablehnend verhält sich Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4]. Tübingen 1909, 168f., gegenüber Loofs. N. Bonwetsch, Göttingische gelehrte Anzeigen, 173 (1911) 275 bemerkt hiezu: Harnack „dürfte die Forscher im großen und ganzen auf seiner Seite haben". — Von der Goltz geht von Voraussetzungen aus, von denen sich nicht sagen läßt, daß sie strikte bewiesen seien. Das gilt vor allem schon für das, womit er seine Ausführungen am besten beginnen zu können glaubt, für das, „was den Ignatius ohne Zweifel mit der späteren Entwicklung ebenso verbindet, wie von der urchristlichen Zeit trennt. Positiv ist dies der wesentlich griechische Charakter seiner Heilsauffassung, negativ das Fehlen der jüdisch-alttestamentlichen Grundlage und damit die Unfähigkeit, den Paulus zu verstehen und zu reproduzieren" (S. 166).

Apostel Johannes nicht gelten, dann werden auch die wichtigsten historischen Stützen gefallen sein für den Nachweis, daß Johannes in Ephesus, bezw. in Kleinasien wirkte; dann ist dieser kleinasiatische Aufenthalt nur mehr möglich, und zwar möglich in einem Sinne, wie gar vieles in der Welt möglich ist, wenn nicht das Gegenteil sich beweisen läßt. Man wird kaum behaupten können, daß der Aufenthalt des Johannes in Ephesus besser bezeugt ist, als die Abfassung des Evangeliums durch ihn.

3. Im einzelnen erachten wir es nicht für notwendig, v. d. Goltz zu widerlegen. Paul Dietze[1] hat das in einer vielleicht zu wenig berücksichtigten Abhandlung getan. Da v. d. Goltz selbst eine „starke geistige Verwandtschaft" (S. 143) zwischen Ignatius- und Johannesschriften nachweist, so möchten wir nur an einem Beispiele zeigen, daß auch eine literarische Abhängigkeit unverkennbar ist.

Phld. 7, 1 lesen wir: τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται ἀπὸ θεοῦ ὄν. Οἶδεν γὰρ, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει. Und Joh. 3, 8 finden wir folgenden Text: τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει. Wir haben also bei den zwei Autoren dieselben Worte: πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει. Und deswegen ist klar, daß man schon beim ersten Anblick unwillkürlich versucht ist, eine literarische Abhängigkeit zu vermuten. Bestätigt sich nun tatsächlich die Vermutung bei näherer Prüfung?

Von der Goltz[2] will das nicht glauben. Er macht geltend: „Daß der Gedanke ein anderer ist, liegt auf der Hand. Bei Johannes ist zunächst vom Winde die Rede und nur indirekt vom hl. Geiste, aus dem heraus die Wiedergeburt erfolgt. Der Gegensatz ist eine Wirkung, deren Herkunft jeder Mensch kennt. Bei Ignatius ist es der hl. Geist selbst, dessen sichere Selbstgewißheit über seine Herkunft aus Gott betont wird, während die anderen Menschen κατὰ σάρκα irren. Ignatius sagt überhaupt etwas ganz Anderes und das καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει ist ihm ganz eigentümlich, obgleich es unmittelbar zu dem Vorhergehenden gehört."

Hiezu ist folgendes zu bemerken: Daß auch bei Johannes wenigstens indirekt vom hl. Geiste die Rede ist, gibt v. d. Goltz

[1] Die Briefe des Ignatius und das Johannesevangelium. Theologische Studien und Kritiken 78 (1905) 563—603. Vgl. auch H. J. Bardsley, The testimony of Ignatius and Polycarp to the writings of St. John (The Journal of Theological Studies XIV [1913] 207—220). Fritz Tillmann, Das Johannesevangelium. Berlin 1912, 9f. [2] Ign. v. Ant. 134.

selbst zu; darum ist die betonte Differenz nicht durchschlagend. Des weiteren ist es richtig, daß bei Johannes steht, der Mensch wisse nicht, woher das πνεῦμα komme und wohin es gehe, während Ignatius sagt, das πνεῦμα selbst wisse das. Von der Goltz hat nun sicher recht, wenn er gegen Schwegler betont, die beiden Stellen enthalten keinen Widerspruch; aber nicht recht hat er, wenn er meint, es fehle, auf den Gedanken gesehen, jede nähere Beziehung. Der Gedanke des Ignatius ist folgender: Es wollten mich einige in Irrtum führen, aber es ist ihnen nicht gelungen. Κατὰ σάρκα wäre ja vielleicht eine Täuschung möglich gewesen; denn der Mensch, das Fleisch, weiß nicht alles, der Mensch weiß nicht, woher das πνεῦμα kommt und wohin es geht. Aber κατὰ πνεῦμα ist eine Täuschung unmöglich; der Geist, der von Gott ist, kann nicht in die Irre geführt werden; denn er weiß alles, ihm ist das Verborgene offenbar; er, der selbst πνεῦμα ist, weiß, was kein Mensch weiß, er weiß, woher er kommt und wohin er geht. Also das Wisssen, das Johannes vom Menschen negiert, hat Ignatius von dem göttlichen Geiste affirmativ behauptet, aber in einer solchen Weise und in einem solchen Zusammenhange, daß man annehmen muß, es schwebte ihm die Johannesstelle vor Augen. Die beiderseitige Beziehung ist nicht bloß eine „akustische" sondern auch eine ideelle, es besteht zwischen beiden Stellen auch ein Gedankenzusammenhang.

Im weiteren Verlauf seiner Argumentation weist v. d. Goltz darauf hin, daß auch sonst ganz ähnliche Wendungen in ganz anderem Zusammenhange bei Johannes vorkommen: Joh. 8, 14: οἶδα, πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω. Joh. 13, 3: εἰδὼς, ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει. 1 Joh. 2, 11: ὁ μισῶν οὐκ οἶδεν, ποῦ ὑπάγει. Bei dieser Aufzählung scheint indes v. d. Goltz nicht genügend berücksichtigt zu haben, daß sämtliche von den angeführten Stellen johanneisch sind. Selbst wenn also Ignatius nicht Joh. 3, 8 vor Augen hatte, sondern irgend eine andere der angeführten Stellen, auf jeden Fall ist es ein Text aus den Johannesschriften, und nur aus den Johannesschriften gewesen, der ihn beeinflußte. Wenn man darum annehmen soll, daß „eine im dortigen Gebiet allgemein übliche Redeweise in dieser naheliegenden Wendung vorliege", dann müßten nicht bloß Beispiele aus Johannes, sondern auch aus anderweitigen Autoren angeführt werden können.

Auf die anderen Möglichkeiten, die v. d. Goltz (S. 136) noch

anführt, gehen wir nicht näher ein, da ihr Verteidiger selbst erklärt, daß sie „nicht strenge bewiesen werden können".

Unsere Auffassung von dem Verhältnis zwischen Ign. Phld. 7, 1 und Joh. 3, 8 ist demnach folgende: Der Ignatiustext verrät sowohl in der äußeren Form als auch dem Inhalt nach eine so frappante Ähnlichkeit und Übereinstimmung, daß eine literarische Abhängigkeit kaum von der Hand zu weisen sein dürfte. Die vorhandenen Differenzen zeigen nur, daß Ignatius den Johannestext als geistiges Eigentum erworben hat und nun mit einer gewissen Freiheit und Selbständigkeit verwertet.

Theodor Zahn ist bezüglich der Benützung des Johannesevangeliums durch Ignatius zu folgendem Resultate gekommen, dem wir uns voll und ganz anschließen möchten: „Ignatius zitiert das 4. Evangelium ebensowenig als irgend eine andere Schrift des Neuen Testaments; aber er zeigt sich nicht nur selbst mit demselben sehr vertraut, sondern setzt auch die gleiche Vertrautheit bei den Gemeinden voraus, an die er schreibt."[1] „Es handelt sich

[1] Th. Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. 1. Bd. 2. Hälfte. Erlangen 1889, 903. Vgl. Franz Sales Trenkle, Einleitung in das Neue Testament. Freiburg i. Br. 1897, 258: „Tief eingelebt hat sich der apostolische Vater in die Gedanken- und Begriffswelt des vierten Evangeliums. Die Glaubens- und Lehrsätze, die theologische Anschauung und Auffassung, welche das Buch kennzeichnen, kehren hier durchaus wieder. Angesichts der zahlreichen Berührungen, der einfachen Übertragung johanneischer Ausdrücke und Begriffe auf die in den eigenen Schriften vorausgesetzten Verhältnisse wird die Vertrautheit des Verfassers mit johanneischer Art zur unumstößlichen Wahrheit. Der Schriftsteller nahm offenbar auch von seinen Lesern an, daß denselben derartige Gedanken und Wendungen geläufig waren. In Rom so gut als in Syrien und am korinthischen Meerbusen wurden um jene Zeit diese Sprache und der sie gestaltende Geist wohl verstanden." Vgl. auch Caspar René Gregory, Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1909, 269f.; — Joseph Langen, Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. Freiburg i. Br. 1868, 63f.; — F. S. Gutjahr, Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes. ²Graz 1905, 203; — Johannes Evangelist Belser, Das Evangelium des heiligen Johannes. Freiburg i. Br. 1905, 242f.; — Friedrich Lücke, Commentar über das Evangelium des Johannes 1³. Bonn 1840, 43f.; — M. Lepin, Évangiles canoniques, in Dictionnaire apologétique de la foi catholique. Fasc. 6. Paris 1911, 1606; — derselbe Verfasser schreibt in L'origine du quatrième Évangile. Paris 1907, 45: „Il est incontestable qu'elles renferment nombre d'expressions et de formules qui rappellent celles du quatrième Évangile, et que la théologie de saint Ignace se rapproche sur beaucoup de points de celle de saint Jean." Vgl. auch die dort angegebene Literatur. Weitere Literatur ist zu finden bei C. E. Scott-Monerieff, St. John, Apostle, Evangelist and Prophet. London 1909, 254; — v. d. Goltz, Ignatius von Antiochien 118. — Bezüglich der Benützung der Apocalypse seitens des Ignatius bemerkt H. B. Swete, The Apo-

nicht um einzelne identische Ausdrücke oder ähnliche Gedankenreihen, von welchen zweifelhaft sein könnte, welcher der beiden Schriftsteller, bei welchen wir sie antreffen, sie geschaffen oder ob beide sie aus einer uns unbekannten Quelle geschöpft haben; sondern Ignatius gibt seinen höchst originellen Empfindungen und sprunghaft sich fortbewegenden Gedanken hier wie anderwärts einen Ausdruck, welchen man schlechthin unverständlich nennen müßte, wenn man ihn nicht als einen Nachhall der im wesentlichen sehr leicht verständlichen johanneischen Reden aufzufassen hätte. Die Ausspinnung der bei Johannes vorliegenden Aussagen Jesu und die Übertragung derselben auf ganz andere Verhältnisse setzt voraus, daß Ignatius sich seit geraumer Zeit mit dem 4. Evangelium als Leser und Prediger beschäftigt hatte."[1]

§ 43. Ignatius ist in seiner Christologie von Johannes abhängig.

Wenn wir nun die Punkte markieren sollen, die mehr die Christologie betreffen, so ist folgendes zu konstatieren: Wie

calypse of St. John. [2]London 1907, CVIf.: „It is not incredible that Ignatius (110—117) may shew some knowledge of the Apocalypse of John in more than one of his letters ... though the coincidences are not such as to justify a definite conclusion."

[1] a. a. O. 904f. Zahn verweist besonders auf die Ausdrücke ὕδωρ ζῶν R. 7, 3: Joh. 4, 11; ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου Eph. 17, 1; 19, 1; M. 1, 3; Tr. 4. 2; R. 7, 1; Phld. 6, 2: ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11; — τοῦ θεοῦ μου R. 6, 3: Joh. 20, 28; — die Bezeichnung des Leibes Christi, wo es sich um das Abendmahl handelt, durch σάρξ (Joh. 6, 51—63) statt durch das synoptische σῶμα; vgl. R. 7, 3; Phld. 4; Sm 7, 1; — Auf Joh. 6, 27, 33, 50 beruht auch der ignatianische Gedanke, daß die Eucharistie ein φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν (Eph. 20, 2) ist; — Phld. 9, 1 wird Christus θύρα τοῦ πατρός genannt, die Türe zum Vater, durch welche eintreten Abraham, Isaak und Jakob, die Propheten, die Apostel und die Kirche. Bei Joh. 10, 7 sagt Christus von sich ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων (10, 9 ἐγώ εἰμι ἡ θύρα. 14, 6 οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ). Johanneisch klingen auch die Formen τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ (= τοῦ μονογενοῦς) und υἱοῦ πατρός R. iscr.; — Außer den von Zahn angegebenen Beispielen dürfte hieher auch der singuläre Ausdruck ναοφόροι (Eph. 20, 2: θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι) zu rechnen sein. Bei Joh. 2, 19 sagt Jesus zu den Juden: „Brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufbauen!" Der Evangelist fügt dann (2, 21) erläuternd bei, Christus habe das gesagt „von dem Tempel seines Leibes". Christus nennt also sich selbst, näherhin seinen Leib „Tempel". Wenn nun Ignatius die Christen, wie χριστοφόροι, so auch ναοφόροι nennt, so möchte es am natürlichsten sein, diese Stelle so aufzufassen: Tempelträger sind diejenigen, welche den Leib Christi, τὸν ναὸν τοῦ σώματος αὐτοῦ, tragen (in der heiligen Kommunion). Vgl. jedoch auch W. M. Ramsay, The Church in the Roman Empire. [2]London 1907, 126—128.

Johannes, so betrachtet Ignatius das Verhältnis zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn als Vorbild für die in der Kirche unbedingt notwendige Einheit der Glieder untereinander, der Gläubigen mit den Vorgesetzten, und der gesamten Kirche mit Gott. „Seine Sendschreiben atmen den Geist des hohepriesterlichen Gebetes Jesu. Ihr Inhalt gipfelt in der Aufforderung zur Einheit Gottes durch Christum“[1]. Das Wort des Herrn: ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σύ, πατήρ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν (Joh. 17, 21) findet in den ignatianischen Briefen ein getreues Echo; vgl. Eph. 4, 2: καὶ οἱ κατ' ἄνδρα δὲ χοροὶ γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ, χρῶμα θεοῦ λαβόντες ἐν ἑνότητι, ἄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρί. Eph. 5, 1: ὑμᾶς μακαρίζω τοὺς ἐνκεκραμένους οὕτως, ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ. M. 1, 2: ἄδω τὰς ἐκκλησίας, ἐν αἷς ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν, πίστεώς τε καὶ ἀγάπης, ἧς οὐδὲν προκέκριται, τὸ δὲ κυριώτερον Ἰησοῦ καὶ πατρός. M. 7: ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων· οὕτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε ... πάντες ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα. M. 13, 2: ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι, ἵνα ἕνωσις ᾖ σαρκική τε καὶ πνευματική. M. 15: ἔρρωσθε ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. Phld. 7, 2: τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε, μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Phld. 8, 1: πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ κύριος, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου. Pol. 8, 3: ἐρρῶσθαι ὑμᾶς διὰ παντὸς ἐν θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ εὔχομαι ἐν ᾧ διαμείνητε ἐν ἑνότητι θεοῦ καὶ ἐπισκοπῇ.

Ein weiteres Ähnlichkeits- und Abhängigkeitsverhältnis des Ignatius von Johannes betrifft seine Eucharistielehre. Unverkennbar kehren in den Ignatiusbriefen die eucharistischen Gedanken des Johannesevangeliums wieder. „Es kann heute als ziemlich allgemein zugestanden betrachtet werden, daß die Auffassung des Herrnmahles in der Didache 10, 2, 3, bei Justin, Apol. 1, 66 und Ignatius wesentlich die Joh. 6, 27—58 vorgetragene

[1] Franz Ser. Renz, Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Paderborn 1892, 35.

ist und, was bei Paulus noch fehlt, ihre Zuspitzung im φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ Ign. Eph. 20, 2 findet."[1] Ganz besonders ist beiden, Ignatius und Johannes, gemeinsam der Gedanke, daß nicht sterben, sondern ewig leben werde, wer von dem eucharistischen Brote, von dem Fleische des Herrn Jesus Christus ißt. Ebenso ist bei beiden bemerkenswert der Gebrauch von σάρξ; vgl. Sm. 7, 1 (auch Sm. 12, 2; R. 7, 3); Joh. 6, 51ff.

Ganz besonders dürfen wir eine Abhängigkeit des Ignatius von Johannes annehmen in der Anwendung des Logosbegriffes. Es sind ja allerdings die Autoren sehr geteilter Meinung, wenn es sich darum handelt zu entscheiden, ob bei Ignatius das Wort λόγος im selben Sinne gebraucht ist, wie bei Johannes. So schreibt z. B. E. Kroymann[2]: „Daß der ignatianische λόγος mit dem johanneischen spekulativen Begriff nichts zu tun hat, kann nur Oberflächlichkeit übersehen." „Das ist nicht weniger, sondern mehr als der johanneische λόγος. Denn während dieser letztere im Prolog deutlich als ein Zweites in Gott, nicht als er selbst gedacht wird, laufen die ignatianischen Formeln klärlich auf eine Identifikation Gottes und Christi vermittelst der Einheit des Geistes hinaus." Ganz anders urteilt E. v. d. Goltz[3]: „Das Wort λόγος ist genau so gebraucht wie im Johannesevangelium und bezeichnet nichts anderes als das ‚γνώμη θεοῦ', wenn auch mit Anlehnung an einen schon rezipierten Sprachgebrauch." Wieder anders urteilt Daniel Völter[4]: „Unser Briefschreiber steht ersichtlich unter dem

[1] H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. 2. Aufl. Herausgegeben von A. Jülicher und W. Bauer. Tübingen 1911, II, 561[1]. Vgl. Heinrich Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Leipzig 1911, 206: „Die eigentümliche Verschmelzung des Geistigen und des Sinnlichen, die von Johannes ausgegangen ist, pflanzt sich über die Abendmahlsstimmung der Apostellehre (c. 9 u. 10) und des Ignatius (φάρμακον ἀθανασίας Eph. 20) zu Origenes und Gregor von Nyssa fort." Cf. Johannes Ev. Belser, Das Zeugnis des 4. Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung. Freiburg i. Br. 1912, 82, 85. — G. Bareille, Eucharistie d'après les Pères (Dictionnaire de théologie catholique. Fasc. 37, 1127): „En parlant de l'eucharistie comme d'un remède d'immortalité, saint Ignace se fait l'écho de l'Évangile de saint Jean et annonce la doctrine de saint Irénée." — Es ist unnötig und ungerechtfertigt, anzunehmen, die ignatianische Auffassung von der Eucharistie stehe „unter dem Eindruck der heidnischen Mysterien". Otto Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. [3]Berlin 1896, 657.

[2] Tertullian adversus Praxeam. Tübingen 1907, XII.

[3] Ign. v. Ant. 20. [4] Polykarp und Ignatius. Leiden 1910, 112f.

Einfluß der Gedankenwelt des vierten Evangeliums, wenn er auch einen vorsichtigen Gebrauch davon macht. Das zeigt sich in erster Linie an seiner Logoslehre.... Hier und dort haben wir denselben Gedanken, daß der göttliche Logos, der von Ewigkeit an bei Gott war, in Jesus Christus Fleisch geworden, oder im Fleische erschienen ist. Aber es ist doch ein beachtenswerter Unterschied zu konstatieren. Nach Joh. 1, 1 existiert der Logos von Anfang an als ein zweites göttliches Wesen neben Gott und nach Joh. 1, 3 ist durch diesen Logos alles geworden, was geworden ist. Eine so scharfe hypostatische Unterscheidung des präexistenten Logos von Gott kann unser Briefschreiber im Interesse der Einheit Gottes nicht zugeben und der direkt göttliche Ursprung der Welt scheint ihm überhaupt zweifelhaft zu sein."

Wenn wir zunächst die Frage, ob johanneischer und ignatianischer Logos identisch sind, außer acht lassen, so meinen wir schon nach unseren bisherigen Untersuchungen über das Verhältnis der beiden heiligen Schriftsteller aprioristisch annehmen zu dürfen, daß der Gebrauch des Wortes λόγος bei Ignatius auf johanneischen Einfluß zurückzuführen ist. Wenn Ignatius in so vielen Dingen, nach Form und Inhalt, johanneisches Gepräge trägt, dann ist es unwahrscheinlich, daß jene Idee auf ihn keinen Einfluß ausgeübt haben sollte, die mit so unverkennbarem Nachdruck an die Spitze des vierten Evangeliums gestellt ist. Selbst wenn es wahr sein sollte, daß zwischen ignatianischem und johanneischem Logos eine Differenz bestehe, insofern nämlich nach Anschauung mancher Autoren Ignatius den geschichtlichen Christus als den Offenbarer Gottes dessen Logos nennt, während Johannes diesen Namen auf den Präexistenten anwendet, so dürfte man auch daraus noch nicht schließen, daß Ignatius von Johannes in der Anwendung des Logosbegriffes vollständig unabhängig sei. Wir würden daraus, wie Th. Zahn[1] richtig bemerkt hat, nur sehen, „wie die ältesten Leser der johanneischen Schriften den Logosnamen verstanden haben".

In dem Rahmen unserer Untersuchung ist es kaum möglich, eine definitive Antwort auf die Frage zu geben, wie sich ignatianischer und johanneischer Logos zueinander verhalten. Denn vorher müßten wir wissen, in welchem Sinne Johannes den Ausdruck λόγος gebraucht hat. Darüber herrscht jedoch bis zur Gegenwart

[1] Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1. Bd. 2. Hälfte. Erlangen und Leipzig 1889, 904.

noch keine Übereinstimmung[1]. Soviel möchten wir jedoch bemerken: Sieht man, wie nahezu die gesamte theologische Tradition der katholischen Kirche annimmt, in dem Ausdruck λόγος „eine im eigentlichen Wortsinne zu nehmende Bezeichnung und bezieht sie auf das innere Sein des vor seiner irdischen Geburt schon existierenden und dann im Fleische erschienenen Erlösers"[2], so glauben wir bewiesen zu haben, daß sich mit dieser Auffassung auch der ignatianische Logosbegriff in Einklang bringen läßt. Man darf nur nicht in der Stelle M. 8, 2 die Worte λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών dahin verstehen, als ob von einem Schweigen Gottes oder von einem Schweigen des Vaters die Rede sei; es gibt einen ebenso guten Sinn, wenn man annimmt, daß ähnlich wie im Buche der Weisheit (18, 14) von einer σιγὴ τῶν πάντων die Rede ist. — Um noch näher zu zeigen, wie die ignatianischen Briefe der Widerhall auch des johanneischen Prologs sind[3], seien noch folgende Parallelen hervorgehoben:

Joh. 1, 1: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν

M. 6, 1: Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη. Pol. 3, 2: τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον.

Joh. 1, 1: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος

Eph. 7, 2: ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός. Eph. 19, 3: θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου.

Joh. 1, 3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο

Eph. 15, 1: εἷς οὖν διδάσκαλος, ὃς εἶπεν καὶ ἐγένετο· καὶ ἃ σιγῶν δὲ πεποίηκεν, ἄξια τοῦ πατρός ἐστιν.

Joh. 1, 4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

Eph. 7, 2: ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή. Eph. 14, 1: εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος. Eph. 18, 1: τοῦ σταυροῦ, ὅ ἐστιν ... σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. Eph. 19, 3: θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς. vgl. M. 9, 1; Pol. 2, 3; dann die Ausdrücke mit ζῆν: Eph. 3, 2: Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη (Beziehung zwischen γνώμη [λόγος] und ζῆν);

[1] Vgl. Engelbert Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Freiburg i. Br. 1910, 3—7.

[2] E. Krebs a. a. O. 3.

[3] „Eine unverkennbare Verwandtschaft der christologischen Gedanken des johanneischen Prologs finden wir bei Ignatius, dessen Theologie ja überhaupt der des Evangeliums nahesteht." Paul Feine, Theologie des Neuen Testaments. [2]Leipzig 1911, 576.

Eph. 11, 1: μόνον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὑρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν. Eph. 17, 1; 20, 2; M. 1, 2; 5, 2; Tr. 9, 2; Sm. 4, 1.

Joh. 1, 9: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν

Phld. 2, 1: τέκνα φωτὸς ἀληθείας (vgl. Joh. 3, 21: ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς).

Joh. 1, 12f.: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

Eph. 4, 2: ἐπιγινώσκῃ δι' ὧν εὖ πράσσετε μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

Joh. 1, 14: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο

Eph. 7, 2: ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός. Sm. 4, 2: τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου.

Joh. 1, 14: δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός

R. iscr.: ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ.

§ 44. Verschiedener Standpunkt.

Die angeführten Zitate dürften beweisen, daß sich die ignatianische Christologie auch in der Sphäre des johanneischen Gedankenkreises bewegt. Es soll damit nicht geleugnet werden, daß sich zwischen Ignatius und Johannes auch ein Unterschied — jedoch kein Gegensatz — bemerkbar macht, ein Unterschied, der bedingt ist durch die veränderte Zeitlage, durch den verschiedenen Zweck, wohl auch durch die verschiedene Individualität. Hier müssen ähnliche, wenn auch nicht dieselben Gesichtspunkte erwogen werden, wie bei der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Ignatius und den Synoptikern.

Auch der Standpunkt des vierten Evangeliums ist ein anderer als der Standpunkt der ignatianischen Briefe. Der Zweck des Johannesevangeliums ist der, nachzuweisen, daß Jesus ist der Christus, der verheißene Messias, und der Sohn Gottes: ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Joh. 20, 31). — Auch für Ignatius ist Jesus der verheißene Messias. Aber das braucht er nicht erst zu beweisen, das ist für ihn und für die Adressaten seiner Briefe feststehende Tatsache. Und auch dort, wo er gegen den Ἰουδαϊσμός Stellung nimmt, polemisiert er nicht gegen solche, die nicht glauben wollen, daß Jesus der verheißene Messias ist; sein Kampf richtet sich vielmehr gegen solche, die aus der Erkenntnis der Messianität Jesu nicht die notwendigen praktischen Konsequenzen ziehen

wollen; sie weigern sich nicht, Jesus als den Messias anzuerkennen, aber sie können sich nicht dazu entschließen, nun auch ganz im Geiste Jesu Christi, dem Christentum gemäß, zu leben, sie wollen in ihrem Leben, in ihrer religiösen Betätigung, auch in Zukunft Juden bleiben; und das bezeichnet Ignatius als absurd: ἄτοπόν ἐστιν, Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν καὶ Ἰουδαΐζειν (M. 10, 3).

Auch für Ignatius ist Jesus Christus, ebenso wie für den Verfasser des vierten Evangeliums, Sohn Gottes. Und wir haben den Nachweis zu liefern gesucht, daß der Bischof von Antiochien in seinen Briefen unseren Erlöser als Sohn Gottes im wahren und eigentlichen Sinne gezeichnet hat. Wir haben das bewiesen durch Schlußfolgerungen aus seinen Äußerungen, aber Ignatius hat keinen Beweis versucht; für ihn ist die Tatsache der Gottessohnschaft Christi ebenso feststehende Wahrheit, wie die Tatsache der Messianität. Und darum finden wir bei Ignatius nur sehr selten, und nie zu polemischem Zwecke, einen Hinweis auf die Wunder, die Jesus Christus während seines Lebens wirkte. Das ist der Hauptunterschied zwischen dem Johannesevangelium und den Ignatiusbriefen. Den Gedanken: „Die Werke, welche ich tue, geben Zeugnis von mir, daß der Vater mich gesandt hat“ (Joh. 5, 36) oder: „Glaubet mir doch um der Werke willen“ (Joh. 14, 12), der bei Johannes ein wichtiges Beweismoment bildet, diesen Gedankengang werden wir bei Ignatius vergeblich suchen. Zwar redet auch er von dem, was Christus getan hat, und sagt, daß es „würdig des Vaters“ gewesen ist (Eph. 15, 1), ja er bezeichnet Christus geradezu als Schöpfer, welcher durch ein Wort die Dinge hervorbrachte, ὃς εἶπεν καὶ ἐγένετο (ibid.), aber Ignatius spricht von den Werken Christi nur, um den Christen an diesem Ideal zu zeigen, wie Wort und Tat übereinstimmen müssen, wie man nicht bloß den Glauben bekennen, sondern auch nach dem Glauben leben müsse. Ein andermal (M. 7, 1) spricht Ignatius davon, daß Christus nichts ohne den Vater getan habe, mit dem er vereint war: ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν. Diese Worte erinnern stark an den Gedanken des göttlichen Heilandes im Johannesevangelium: „Der Vater, der in mir wohnt, er tut die Werke“ (Joh. 14, 10). Aber wiederum zieht Ignatius daraus nicht die Konsequenz, die im Johannesevangelium gezogen ist: „Glaubt ihr nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist? Wo nicht, so glaubet mir doch um der Werke willen!“ (Joh. 14, 11f.). Ignatius benützt vielmehr das Beispiel Christi dazu, um die Gläubigen zu ermuntern, alles zu tun in Vereinigung mit dem Bischof und dem

Presbyterium, so wie Christus alles getan habe in Vereinigung mit seinem himmlischen Vater. Ignatius spricht nicht davon, daß Jesus Kranke heilte, während seines Lebens Tote erweckte, Brot vermehrte, auf dem Meere wandelte, von alle dem weiß er nichts zu berichten, aber das betont er mit allem Nachdruck, daß Jesus Christus „wahrhaft gegessen und getrunken" hat (Tr. 9, 1). Zwar bezeichnet Ignatius (Eph. 19, 1) die Jungfräulichkeit Mariens, die Geburt und den Tod des Herrn als μυστήρια; aber nicht der Wundercharakter will hier betont werden, sondern wie der ignatianische Ausdruck von selbst nahelegt, der Geheimnischarakter: Es ist ein großes, wunderbares Mysterium, ein tiefes unergründliches Geheimnis, dieses Leben und Sterben unseres Erlösers. Die Gottheit Christi soll nicht bewiesen, sondern dem menschlichen Verständnis mehr und klarer zum Bewußtsein gebracht werden. Nicht in polemischer, sondern, wenn wir so sagen dürfen, in spekulativer Absicht hat Ignatius die τρία μυστήρια κραυγῆς in so feierlicher Weise hervorgehoben: Der Bischof hat mit liebender Dankbarkeit und heiliger Bewunderung sich in die großen Geheimnisse unserer heiligen Religion vertieft und möchte auch die Gläubigen zu dieser Erkenntnis führen.

Wir haben vorhin bemerkt, daß Ignatius nichts von den Totenerweckungen erwähnt, die Jesus während seines irdischen Lebens vorgenommen hat. Die Tatsache führt er jedoch an, daß Christus bei seiner Ankunft in der Unterwelt die Propheten von den Toten auferweckte (M. 9, 2); aber der Zweck, den Ignatius mit dieser Konstatierung verfolgt, ist keineswegs etwa der, die Gottheit oder Messianität Christi zu beweisen, sondern lediglich der, darzutun, daß ein Leben im Geiste Jesu Christi belohnt wird. Man wird ja freilich annehmen dürfen und müssen, daß Ignatius nicht so hätte schreiben können, wenn er nicht Christus für Gott im wahren Sinne gehalten hätte, aber das darf doch auch nicht verschwiegen werden, daß diese Worte nicht in der Absicht geschrieben sind, die Gottheit Christi zu beweisen. Das nämliche gilt von der Tatsache, daß Christus sich selbst auferweckt hat (Sm. 2). Wir haben früher diesen Punkt als starkes Beweismoment benützt, um darzutun, daß Jesus Christus im Glauben des Ignatius Gott im wirklichen und objektiven Sinne gewesen ist. Zwar wird man annehmen dürfen, daß auch Ignatius die Auferstehung Christi als stärksten Beweis für die Gottheit Christi gehalten hat, und man gewinnt aus der Lektüre der ignatianischen Briefe den Eindruck, daß der Bischof

den Doketismus deswegen vor allem so kraftvoll bekämpfte, weil diese Irrlehre den Glauben an die wahre und wirkliche Auferstehung Christi ernsthaft gefährdete (vgl. M. 9, 1; Tr 9, 2; Sm. 2; 7, 1); aber man darf deswegen nicht meinen, Ignatius habe die Auferstehung Christi in seinen Briefen ausdrücklich und formell als Beweis für die Gottheit des Erlösers benützt.

Wir möchten daher sagen, die Ignatiusbriefe sind nicht wie das Johannesevangelium geschrieben zu dem Erweise, daß Jesus der Messias und Sohn Gottes ist, sondern umgekehrt zu dem Erweise, daß Christus, welcher ist Messias und Sohn Gottes, wirklich und wahrhaft „Jesus" ist, daß Jesus nicht bloß zum Scheine, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit auf Erden als Mensch gelebt hat. Nicht das wollte Ignatius beweisen, daß Jesus Christus ἀληθινὸς θεός (1 Joh. 5, 20), sondern daß er τέλειος ἄνθρωπος (Sm. 4, 2) ist: ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἀληθῶς ἐσταυρώθη, ἀληθῶς ἠγέρθη.

§ 45. Priorität des Johannesevangeliums.

Gerade dieser eben markierte Unterschied zwischen dem Johannesevangelium und den Ignatiusbriefen ist meines Erachtens ein zwingender Beweis für die Priorität des 4. Evangeliums vor den Ignatianen. Der Kampf gegen die Messianität und Gottessohnschaft, bezw. Gottheit Christi ist früher als der Kampf gegen die wahre Menschheit. Erst dann griff man den Glauben an die wahre Menschheit Christi an, als der Glaube an die Gottheit festgewurzelt war, als man über das große Geheimnis zu reflektieren begann, daß Gott — oder wollen wir wenigstens sagen: ein höheres Wesen — Mensch war und starb. Während nun Johannes wenig oder vielleicht gar nicht die Tatsache verteidigen muß, daß Jesus Christus „wahrer" Mensch ist, muß Ignatius gerade hier seine ganze Kraft einsetzen. Und während Johannes mit inniger Wärme und flammender Geistesschärfe die Messianität und Gottessohnschaft Christi verteidigt, scheint die Zeit des Ignatius sich mehr und mehr des ruhigen Besitzes dieser Wahrheit erfreuen zu dürfen, wenigstens soweit der Leserkreis der Ignatianen in Frage kommt.

J. Hoffmann[1] meint allerdings, die johanneische Christologie

[1] Das Abendmahl im Urchristentum. Berlin 1903, 184ff. Vgl. Otto Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums. [2]München 1907, 227f.: „Die schwere Gefahr, die hierin" — es handelt sich um Doketismus, Gnostizismus — „für den Glauben der Kirche lag, hatten die kirchlichen Lehrer von Anfang an erkannt; mit größtem Nachdruck drangen die Bischöfe von Antiochien und Smyrna, Ignatius und Polykarp, darauf, daß der Sohn Gottes im Fleische gekommen sei, wirklich

setze die des Ignatius voraus. Johannes sei nicht zu verstehen ohne Ignatius. Während Ignatius das Problem der Gottmenschheit als Aufgabe hinstelle, bringe Johannes die Lösung des Problems. Wie nun die Lösung einer Aufgabe nicht vor ihrer Aufstellung, eine Antwort nicht vor der Frage möglich sei, so könne für jeden, der geschichtlich denke, die johanneische Christologie nicht vor der des Ignatius entstanden sein; vielmehr setze unser Evangelist die Arbeit des Ignatius voraus und sei nur als sein Nachfolger verständlich. Kehre man aber das Verhältnis um und setze Johannes vor Ignatius an, so werde dieser in seiner ganzen Stellung und Leistung unverständlich; man könne nicht begreifen, weshalb er sich mit dem Problem so abquäle, während die wirkliche Lösung desselben schon vorhanden sei. Aber Johannes sei in Wahrheit so wenig vor Ignatius möglich, als das neue Deutsche Reich unter Preußens Führung vor der Schlacht bei Königgrätz geschichtlich verständlich wäre, oder als das Deuteronomium mit der Forderung auf Abschaffung der Höhenkulte nach dem Priesterkodex angesetzt werden dürfe, der die vollendete Tatsache voraussetze.

Zunächst muß festgestellt werden, daß es nicht richtig wäre, wenn Hoffmann meinen sollte, Ignatius habe sich mit der Lösung des Problems der Gottmenschheit abgequält. Ignatius hat das Problem genau und scharf formuliert: εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. Jesus Christus ist Gott und Mensch. Das ist die große Tatsache, die Ignatius mit präziser Genauigkeit konstatiert. Aber Ignatius interessiert in erster Linie nicht das Wie, sondern das Daß, ihn beschäftigt vorzugsweise nicht das Problem, sondern die Tatsache der Gottmenschheit Christi. Den Doketen gegenüber will er nicht darlegen, wie in Jesus Christus die Menschheit mit der Gottheit vereinigt ist, sondern daß diese Vereinigung tatsächlich existiert.

geboren worden, gelitten habe und gestorben sei, daß Gott sich in Jesu menschlich offenbarte, und wie sonst ihre Formeln lauteten. Mit diesen Formeln war die Aufgabe zwar gestellt, aber noch nicht gelöst: die beiden in der damaligen Christenheit nebeneinander bestehenden Auffassungen der Person des Erlösers, die idealistisch-gnostische, die von oben, dem göttlichen Wesen, ausging, und die realistisch-geschichtliche, die vom Menschen der evangelischen Überlieferung ausging, zur inneren Einheit der Glaubensanschauung vom Gott-Menschen zusammenzufassen. Eben dieses war nun die Aufgabe, die der Verfasser des vierten Evangeliums zu lösen suchte."

Freilich setzt das Vorhandensein des Doketismus schon irgendwelche Reflexion voraus über das Geheimnis, wie Menschheit und Gottheit verbunden waren, aber auf diese Frage geht Ignatius merkwürdigerweise nicht ein; er betont nur, daß es unstatthaft ist, die menschliche Natur irgendwie abzuschwächen. Noch einmal sei es betont: Die Gottmenschheit Christi interessiert den hl. Ignatius nicht als Problem, sondern als Tatsache.

Doch brauchen wir darauf nicht weiter einzugehen. Wie hat nun nach der Anschauung Hoffmanns der Evangelist Johannes in der Tat das Problem der Gottmenschheit Christi gelöst, das Ignatius gestellt hatte? „Dieses Problem löst Johannes damit, daß nach seiner Auffassung der Gott Christus Mensch geworden ist." „Was bei Paulus und seinen Nachfolgern nur in naiven Vorstellungen gestreift war, ist bei Johannes zur wirklichen Lehre geworden: ein präexistenter Gott ist als wirklicher Mensch in der Geschichte erschienen, sein Aufenthalt auf Erden ist eine und zwar die wichtigste Episode seiner Geschichte" (S. 186).

Wenn Hoffmann in dem Satze: „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο" (Joh. 1, 14) die Lösung des Problems sieht, dann muß er sich auch fragen, ob vielleicht Ignatius diese Vorstellung unbekannt ist, oder ob nicht vielmehr auch nach seiner Auffassung „der Gott Christus Mensch geworden ist". Und darüber kann wohl kein Zweifel obwalten. Auch in der Auffassung des Ignatius ist der Gott Christus „Fleisch" oder „im Fleische" geworden: ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός (Eph. 7, 2), auch nach Ignatius ist Gott als Mensch auf Erden erschienen: θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου (Eph. 19, 3), nach Ignatius ist Christus — der antiochenische Bischof ist in seiner Formulierung noch präziser als Johannes — „vollständiger Mensch" geworden: τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου (Sm. 4, 2). Worin liegt demnach der Unterschied zwischen Ignatius und Johannes? Welcher Umstand beweist, daß Ignatius früher ist als Johannes?

Hoffmann meint weiter, Johannes habe mit seiner Auffassung „ein Drama von der Erlösung durch Christus" geschaffen, „das alle bisherigen Keime und Triebe der Lehrbildung einheitlich zusammenfasse" (S. 186 f.). Das Motto dieses Dramas sei die kardinale Aussage: „Der Logos wurde Fleisch"; seine drei Akte seien: 1. der Logos in seiner Präexistenz, 2. der Logos in seiner Erscheinung auf Erden, 3. der Logos nach seiner Erhöhung (S. 187).

Darauf ist aber zu erwidern, daß Ignatius ebenso wie Johannes die drei Akte des Dramas gekennzeichnet hat. Auch Ignatius kennt

den Logos in seiner Präexistenz: ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν (M. 6, 1); auch Ignatius kennt die Erscheinung des Logos auf Erden: καὶ ἐν τέλει ἐφάνη (M. 6, 1); ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών (M. 8, 2); θεοῦ ἀνθρωπίνου φανερουμένου (Eph. 19, 3). Auch Ignatius kennt den Logos nach seiner Erhöhung und weiß von einer „Wirkung des erhöhten Logos auf seine Gemeinde" (S. 188): ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα (M. 7, 2); ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται (R. 3, 3).

§ 46. Fortschritt der Ignatiusbriefe in der sprachlichen Formulierung.

Es läßt sich also gewiß nicht sagen, daß die Christologie des Ignatius weniger entwickelt sei als die des Johannes; es ist nicht richtig, daß die Christologie des Johannes gegenüber der des Ignatius einen Fortschritt bedeute.

Umgekehrt möchten wir sagen, daß die Christologie des Ignatius nicht zwar in der Erkenntnis, wohl aber in der Formulierung einen Fortschritt gegenüber Johannes bedeute. Ignatius, mit Liebe und Andacht in den tiefen Gehalt des Johannesevangeliums sich versenkend, hat es vermocht, die großen Ideen des Liebesjüngers zu verstehen und zu beherrschen.

Was die menschliche Seite der Erscheinung Christi betrifft, so hat Johannes gesagt: Der Logos ist „Fleisch" geworden, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Joh. 1, 14). Auch Ignatius kennt dieselbe Formulierung, wenn er sagt, Jesus Christus sei ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός (Eph. 7, 2). Aber einen unverkennbaren Fortschritt in der Formulierung bedeutet es, wenn Ignatius vom Logos nicht bloß sagt, er sei „Fleisch" geworden, sondern sagt, er sei „vollkommener Mensch" geworden, er sei Mensch in der vollen Bedeutung des Wortes gewesen: τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου (Sm. 4, 2). Man wird nicht verkennen können, daß der Satz: τέλειος ἄνθρωπος ἐγένετο eine exaktere Formulierung darstellt als der Satz: σὰρξ ἐγένετο. Der Kampf gegen den Doketismus hat die ignatianische Formel geprägt.

Was die göttliche Seite in Christus anbelangt, so kann man bei Ignatius nicht von einer genaueren Formulierung reden. Denn Johannes hat nicht bloß sachlich die Gottheit Christi aufs allerschärfste betont, sondern auch dreimal das Prädikat θεός dem Erlöser beigelegt: θεὸς ἦν ὁ λόγος (Joh. 1, 1); ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Joh. 20, 28); ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀλη-

θεὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος (1 Joh. 5, 29). Johannes ist hier in der Formulierung sogar schärfer als Ignatius; denn bei Ignatius finden wir zur näheren Bestimmung der Gottheit kein ἀληθινός. Und trotzdem möchten wir meinen, es sei in gewisser Beziehung bei Ignatius ein gewisser Fortschritt zu konstatieren. Bei Johannes ist die ausdrückliche Bezeichnung Christi als θεός, wenn auch äußerst klar und gegenüber den anderen neutestamentlichen Schriften verhältnismäßig reichlich angewendet, doch, absolut gesprochen, nur spärlich gebraucht. Bei Ignatius dagegen ist die Bezeichnung Christi als Gott eine gewöhnliche. Jesus „ausdrücklich Gott zu nennen, ist dem hl. Ignatius ganz geläufig“[1]. Selbst wenn wir von den zahlreichen Stellen absehen, wo es sich bei aller Wahrscheinlichkeit doch nicht ganz stringent beweisen läßt, ob Christus mit der Bezeichnung „Gott“ gemeint ist, bleiben noch 13 Texte übrig, an denen Ignatius mit unzweifelhafter Sicherheit Jesus Christus Gott nennt; und zwar wird der Erlöser genannt θεός 5 mal, ὁ θεός 1 mal, ὁ θεός μου 1 mal und ὁ θεὸς ἡμῶν 6 mal. — Und was die auf Christus angewandten ignatianischen Termini ἀγέννητος, ἄχρονος, ἀψηλάφητος, ἀπαθής anlangt, so dürfte man vielleicht auch sie als einen gewissen Fortschritt bezeichnen, obwohl noch einmal betont sei, daß Johannes der Sache nach auch die Attribute der Gottheit Christi mit aller nur wünschenswerten Klarheit dargelegt hat.

Was endlich die gleichzeitige Betonung der Gottheit und Menschheit Christi betrifft, so ist bei Johannes wohl die deutlichste Stelle: „Das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh. 1, 14). Der Sache und dem Fundamente nach ist hiemit die Tatsache, daß Christus „Gottmensch“ ist, sicherlich klar zum Ausdruck gebracht. Aber die ignatianischen christologischen Antithesen bedeuten demgegenüber doch einen Fortschritt, nicht mit Rücksicht auf die Sache, sondern mit Bezug auf die sprachliche Formulierung. Besonders Eph. 7, 2 ist ein sprechender Beweis hiefür: „Nur Einer ist Arzt, Einer, der Fleisch ist und Geist, geworden und nicht geworden, Gott im Fleische geboren, im Tode wahrhaftiges Leben, sowohl aus Maria als aus Gott, zuerst leidensfähig und dann leidensunfähig, Jesus Christus, unser Herr.“ Auch die Worte τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ (Eph. 20, 2) sind äußerst präzis. Vgl. noch Pol. 3, 2. All diese Formeln beruhen ja freilich mehr oder weniger auf johanneischen Gedanken, aber sie stellen doch

[1] Konstantin v. Schäzler, Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Freiburg 1870, 12.

eine organische Weiterentwicklung dar. Die Formulierung des Dogmas der hypostatischen Union, die wir bei Johannes nicht bloß keimhaft, wie bei den Synoptikern wahrnehmen, sondern als zarte Knospe bewundern, ist bei Ignatius zwar noch nicht zur vollen Frucht gereift, hat sich aber bereits zur Blüte entwickelt. Wird diese Blüte durch die christlich-philosophische Spekulation befruchtet, dann wird das Dogma der hypostatischen Union nicht mehr bloß der Sache, sondern auch der Form nach vorhanden sein.

Wir fassen unsere Bemerkungen zusammen: Ignatius ist sachlich in seinem Glauben an die Menschheit und Gottheit Christi in vollster Übereinstimmung mit Johannes, der Formulierung nach aber bedeuten die Ignatianen einen Fortschritt gegenüber den johanneischen Schriften, und deswegen müssen die Briefe des Ignatius später geschrieben sein, als die Schriften des Johannes[1].

Resultat. Zusammenfassend können wir betreffs der ignatianischen Quellen folgendes konstatieren: Die wichtigsten und bedeutsamsten Quellen für die Christologie des Ignatius bilden ohne Zweifel die Evangelien und die paulinischen Briefe. Die Tatsachen des menschlichen Lebens Christi auf Erden berichtet Ignatius in vollster Übereinstimmung mit den evangelischen Berichten; die Auffassung der Heilsbedeutung dieses Lebens und Sterbens Christi knüpft besonders an Paulus an. Ebenso gläubig wie die Berichte von dem menschlichen Leben Christi umfaßt Ignatius die Wahrheiten der biblischen Schriften über die Messianität, Gottheit und Gottessohnschaft Christi. Besonders paulinischen und johanneischen Gedanken folgend weiht er in zarter mystischer Liebe sich und sein Leben Jesus Christus, seinem Gott und Erlöser. — Ignatius betrachtet die neutestamentlichen Schriften als

[1] Johannes Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit, I. Berlin 1900; II. 1905, meint, der Verfasser des Johannesevangeliums polemisiere gegen Ignatius, er sei „ein Gegner des großkirchlichen Christentums und der durch Ignatius vertretenen Amtskirche“ (II, 1). Es besteht keine Veranlassung, diesen „phänomenalen Irrgang“ (H. Holtzmann in: Theologische Literaturzeitung XXXI [1906] 49; vgl. auch XXVII [1902] 6—11) hier ausführlicher zu widerlegen. Wenn man die Ausführungen liest über „Ignatius als schlechter Hirt“ (S. 205—228), „Ignatius als Judas Ischkarioth“ (249—287), „Ignatius als Thomas“ (287—296), „Ignatius als Kajapha“ (443—455) etc., dann ist man oftmals versucht, auf Kreyenbühl das anzuwenden, was er selbst einmal von Th. Zahn gesagt hat, daß nämlich „eine solche Auffassung bescheidene Anforderungen an die Sicherheit geschichtlicher Tatsachen“ stellt (II, 731).

Quellen und zwar als autoritative Quellen. Es ist für ihn im Kampfe mit dem Doketismus das sicherste Kriterium der Wahrheit, daß er mit dem Evangelium und den Aposteln übereinstimmt; und ebenso betrachtet er als ein untrügliches Kennzeichen dafür, daß die doketische Theorie unhaltbar ist, die Tatsache, daß sie im Gegensatz steht zu dem Evangelium. — Ignatius steht auf dem Boden des Evangeliums und der apostolischen Briefe. Aber alle seine Äußerungen zeichnet eine persönliche Note aus. Der Inhalt der heiligen Schriften ist ihm, wenn wir den Ausdruck gebrauchen dürfen, in Fleisch und Blut übergegangen. Er zitiert nicht bloß das Evangelium, sondern er lebt in ihm und in seinem Geiste. Er versteht es gegenüber den Doketen auch, den Inhalt der Bibel auf Zeitumstände und Verhältnisse anzuwenden, die den heiligen Schriftstellern noch nicht bekannt waren und an die sie deswegen bei Abfassung ihrer Bücher noch nicht denken konnten. — Wenn wir uns schließlich noch fragen, ob die Christologie des Ignatius synoptisch, johanneisch oder paulinisch ist, so kann darauf geantwortet werden: Für Ignatius und für die Gestaltung seines Christusbildes sind die synoptischen Evangelien in gleicher Weise maßgebend gewesen wie das Johannesevangelium und die Paulusbriefe. Ignatius kennt keinen Unterschied zwischen synoptischem, johanneischem und paulinischem Christusbild; für ihn bilden die Aussagen der heiligen Schriften über Christus eine harmonische Einheit.

2. Abschnitt.

Nachwirken der Ignatiusbriefe in der Patristik.

Nachdem wir untersucht haben, aus welchen Quellen die ignatianische Christologie geflossen ist, muß noch dargestellt werden, wie und inwieweit die christologischen Gedanken des Ignatius in der Folgezeit von christlichen Autoren verwertet wurden. Es sei jedoch im vorhinein bemerkt, daß wir es nicht als unsere Aufgabe betrachten können, Nachforschungen darüber anzustellen, bei welchen christlichen Schriftstellern wir dem wesentlichen Inhalte nach die nämliche Christologie finden wie bei Ignatius, mag sie nun von letzterem abhängig sein oder nicht. Wir setzen uns vielmehr als Ziel, soweit wie möglich den direkten Einfluß der ignatianischen Briefe auf die spätere Literatur klarzulegen.

In der Kirche hat man Ignatius stets mit großer Verehrung ausgezeichnet[1]. Fast in sämtlichen Väterzitaten, die wir später noch anführen werden, wird der antiochenische Bischof mit ehrenden Epitheta geschmückt. Besonders hat Chrysostomus[2] einen herrlichen Lobeshymnus auf seinen Vorgänger im bischöflichen Amte gesungen[3]. Es sind nicht ausschließlich die Briefe des Ignatius Veranlassung gewesen für die begeisterte Verehrung des Märtyrerbischofs. Die Tatsache, daß er als treuer Christ für seinen Herrn und Meister in den Tod ging, hat ihm vielleicht seitens der Glaubensgenossen noch mehr Ruhm verschafft als die Abfassung seiner Briefe. Doch für unsere Zwecke kommen vor allem die Briefe des Ignatius in Betracht, wenn wir auch die Bedeutung seines Lebens und Sterbens für Christus nicht ganz außer acht lassen dürfen. In erster Linie also soll die Bedeutung der ignatianischen Schriften näher gewürdigt werden. Diese Bedeutung erschließen uns die verschiedenen Übersetzungen des Ignatius sowie die Benützung der Ignatianen seitens der Häretiker zur Begründung ihrer Lehren und endlich ihre Verwertung seitens der Orthodoxen für die Verteidigung des christlichen Glaubens und des christlichen Lebens.

a) Die orientalischen Übersetzungen sind ein Beweis für die Hochachtung, die man Ignatius und seinen Schriften zollte. Ins Syrische wurde Ignatius etwa um die Mitte des 4. Jahrhunderts übersetzt. Diese Übersetzung ist uns jedoch nicht mehr vollständig erhalten. Nur die drei Briefe an die Epheser, an Polykarp und an die Römer sind in syrischer Sprache, freilich

---

[1] Sein Name wird im Meßkanon genannt. Vgl. N. Gihr, Das heilige Meßopfer. [4]Freiburg i. Br. 1887, 664. — T. Livius, S. Peter, Bishop of Rome. London 1888, 506: „The insertion of the name of S. Ignatius in the Roman Canon of the Mass before that of S. Alexander, the immediate successor of S. Evaristus, in whose pontificate the Bishop of Antioch was martyred, shows that his memory was cherished."

[2] Migne, P. Gr. 50, 587—596: Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Ἰγνάτιον τὸν θεοφόρον.

[3] Die Kirche von Antiochien hat überhaupt dem Ignatius stets ein dankbares Andenken bewahrt: „This illustrious disciple of the Apostle St. John is in great veneration amongst the Syrian nation." Cyril Behnam Benni (Syriac Archbishop of Mossul), The tradition of the Syriac Church of Antioch. Translated by Joseph Gagliardi. London 1871, 169. Sokrates bringt in seiner Kirchengeschichte 6, 8 (Migne, P. Gr. 67, 689f.) die Einführung der Hymnen mit Ignatius in Zusammenhang. Vgl. P. Batiffol, Histoire du Bréviaire Romain. [3]Paris 1911, 31. Bei den syrischen Jakobiten ist unter dem Namen des Ignatius eine Liturgie in Gebrauch (lateinisch abgedruckt auch bei Migne, P. Gr. 5, 969—978).

stark verkürzt auf uns gekommen[1], daneben findet sich jedoch in Schriften syrischer Väter eine Reihe von Fragmenten auch aus den übrigen Briefen[2]. Sie sind gesammelt in den Ausgaben von Cureton, Zahn und Lightfoot.

Die syrische Übersetzung bildete die Vorlage für eine Übertragung der Ignatiusbriefe ins Armenische[3], die vielleicht schon im 5. Jahrhundert vorgenommen wurde und ursprünglich nur die sieben echten, später auch die interpolierten umfaßte. — Von einem Teil des Smyrnäerbriefes ist auch eine koptische Übersetzung erhalten.

b) Auch Pseudoignatius, der Interpolator der echten ignatianischen Briefe, der Verfasser der längeren Rezension ist ein Beweis dafür, daß Ignatius zu seiner Zeit in hohem Ansehen stand. Mag er nun seinem Glaubensbekenntnis nach ein Arianer oder Semiarianer[4] oder ein Apollinarist[5] gewesen sein, soviel ist jedenfalls sicher, daß er seine Anschauungen unter dem Deckmantel eines berühmten Mannes hat empfehlen wollen. Hätte Ignatius nicht als Autorität gegolten, so hätte ein Fälscher wahrscheinlich nicht gerade ihn benützt, um seine Theorien einzuschmuggeln. — Dasselbe ist zu sagen betreffs einiger äthiopischer[6] und arabischer[7] Stücke, welche Auszüge aus Briefen des „Märtyrers Ignatius, des

[1] R. A. Lipsius, Über das Verhältnis der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Rezensionen der Ignatianischen Literatur, in Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. 1859, 184—203.

[2] „Aus der Zeit des brennenden monophysitischen Kampfes finden sich in syrischen compendiarischen Werken nicht wenige Ignatiuscitate, die teils direkt der syrischen Übersetzung der Briefe entnommen sind, teils den Werken monophysitischer Kirchenväter, die samt ihren Citaten ins Syrische übersetzt worden sind (Timotheus Severus). Daher variiert der Wortlaut der Citate." Adolf Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur. I. Leipzig 1893, 83.

[3] Vgl. Anton Baumstark, Die christlichen Literaturen des Orients. II. Leipzig 1911, 78.

[4] Th. Zahn, Ign. v. Ant., 116—167.

[5] Funk, Die Apostolischen Konstitutionen. Rottenburg 1891, 280—315. Theologische Quartalschrift, Bd. 74 (1892), 399—412. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II, Paderborn 1899, 347—359. — Die übrige Literatur bei O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Litteratur. 1. Bd. Freiburg 1902, 140f. Vgl. Odilo Rottmanner. Geistesfrüchte aus der Klosterzelle. Herausgegeben von Rupert Jud. München 1908, 110.

[6] Abgedruckt, äthiopisch und lateinisch, bei Cureton, Corpus Ignatianum 257—262.

[7] Abgedruckt, arabisch und englisch, bei Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part. II, vol. II, 883—890.

dritten Patriarchen von Antiochien nach dem Apostelfürsten Petrus" sein wollen, in Wirklichkeit aber als monophysitische Fälschung sich erweisen. — Die längere Rezension wurde in späterer Zeit erweitert durch die sogen. Laus Heronis. Diese, ein bis jetzt nur lateinisch und nordägyptisch (memphitisch)[1] aufgefundener, ursprünglich jedenfalls griechisch[2] abgefaßter Lobeshymnus und zugleich ein inniges Bittgebet, das dem Diakon Hero von Antiochien zugeschrieben wird, preist den Ignatius in überschwänglichen Ausdrücken: Sacerdos et assertor sapientissimi dei, Ignati, immaculata stola indute, perenni fonte saturate, cum angelis laudem canens, primogeniti certe amice . . .

c) Gehen wir nun zu dem wichtigsten Punkt über, zur Benützung der Ignatianen bei den Darstellungen der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. „Ignatius ist einer der wenigen vornicänischen Schriftsteller, die auch später noch gelesen sind."[3] Diese Tatsache allein schon hebt die Ignatianen aus der Reihe der Schriften heraus, die uns von den „apostolischen Vätern" überliefert sind. Grund dieser Bevorzugung des Ignatius ist derjenige Umstand, der die Ignatianen vor der übrigen zeitgenössischen — auch christlichen — Literatur unterscheidet und ihnen ein ganz eigentümliches Gepräge verleiht und eine ganz eigenartige weihevolle Stimmung über sie ausbreitet: Der ausgeprägte christozentrische Charakter dieser Briefe, die klare Aussprache und Formulierung der Wahrheiten über Christus, die innige Hingabe an unseren Herrn und Heiland, kurz: sein Christusglaube und die Christusliebe, die aus diesen Briefen hervorleuchten, wie sie sonst in diesem Maße und in dieser Stärke in den Schriften seiner auch von Christus begeisterten Zeit- und Glaubensgenossen nicht zu finden sind.

Die im folgenden angeführten patristischen Zitate sind in ihrer großen Mehrheit zu finden bei Cureton[4], Zahn[5] und Lightfoot[6].

[1] Die lateinische Übersetzung findet sich in fast allen Ausgaben. Bei Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part. II, vol. II, 881—882 findet sie sich auch in nordägyptischer Übersetzung.

[2] Lightfoot a. a. O. 893—894.

[3] Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. [4]Halle a. Saale 1906, 99[2].

[4] Corpus Ignatianum. London 1849, 158—189.

[5] Ignatii et Polycarpi epistolae. Lipsiae 1876, 326—381.

[6] The Apostolic Fathers. Part. II. Vol. I. London 1889[2], 134—232. Vgl. auch Karl Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela. Leipzig 1899, 17—31.

Dort sind sie chronologisch geordnet und sollen dem Erweis der Echtheit der ignatianischen Briefe dienen. Unter dem Gesichtspunkte der Christologie sind sie nicht verwertet worden.

Der erste christliche Schriftsteller, der die Ignatiusbriefe gewürdigt hat, ist Polykarp gewesen. So kurz seine Worte sind, so treffend charakterisieren sie die Bedeutung der Ignatianen. „Ihr werdet", so schreibt er an die Philipper (13, 2), „großen Nutzen aus ihnen schöpfen können; denn sie enthalten Glauben und Geduld und alle auf unsern Herrn bezügliche Erbauung"[1]. Was Polykarp hier über die ignatianischen Briefe sagt, ist äußerst interessant und wichtig, nicht bloß deswegen, weil es für uns den markantesten Orientierungspunkt in den mit verwirrender Leidenschaftlichkeit geführten Echtheitsdebatten bildet, sondern auch deswegen, weil wir daraus entnehmen können, welche Hochschätzung und Verehrung diese Briefe gleich nach ihrer Abfassung genossen. Zugleich geben die Worte Polykarps programmatisch an, wie sich die Briefe des Ignatius in nutzbringender Weise verwerten lassen. Περιέχουσι πίστιν: sie bekunden den starken Glauben des Ignatius, belehren uns über seine Glaubensfreudigkeit, zugleich aber auch über den Inhalt des ignatianischen Glaubens und haben gerade deswegen eine große Bedeutung für die Dogmatik und Dogmengeschichte im engeren Sinne; περιέχουσιν ὑπομονήν, sie stellen uns das leuchtende Beispiel einer christlichen Märtyrergeduld vor Augen; sie zeigen uns, wie man um Christi und um des christlichen Glaubens willen leiden und sterben soll; περιέχουσιν οἰκοδομήν, sie haben wegen ihres mystischen Gehaltes, wegen ihrer innig zarten Christusliebe eine tiefe religiöse Bedeutung für die Christusmystik, für die Christusminne. Untersuchen wir nun, wie in der Folgezeit nach diesen Gesichtspunkten die ignatianischen Briefe von großem Einflusse gewesen sind.

---

[1] Unmittelbar vor den angeführten Worten schreibt Polykarp: „Die uns von Ignatius übersandten Briefe und andere, die sich von ihm bei uns vorfanden, schicken wir euch anmit zu, wie ihr es verlangt habt; sie sind diesem Briefe beigeschlossen." — R. Reitzenstein bemerkt in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 173 (1911, 9) 537f.: „Es scheint fast, als ob diese Briefe längere Zeit nur geringe Verbreitung in Privatabschriften gefunden haben, was sich vielleicht aus einer gewissen Abneigung gegen die Verherrlichung eines bestimmten Märtyrers erklären läßt, die ich wenigstens bis etwa in die Mitte des dritten Jahrhunderts verfolgen zu können glaube." Die Ansicht wird indes schon durch den Brief Polykarps an die Philipper, desgleichen durch das Rundschreiben der Kirche von Smyrna über den Martyrtod des hl. Polykarp widerlegt.

§ 47. Der Christusglaube des hl. Ignatius: Περιέχουσι πίστιν (Pol. ad Philipp. 13, 2).

1. Die Lehre des Ignatius über die Menschheit Christi.

I. Bei der Darstellung der ignatianischen Christologie haben wir Ignatius als hervorragendsten Vertreter und Verteidiger der wahren Menschheit Christi gegenüber dem Doketismus kennen gelernt. Die ignatianischen Gedanken finden wir inhaltlich bei all den Kirchenvätern wieder, die wie Ignatius gegen den Doketismus Stellung genommen haben. Da sie aber in der Aussprache und Formulierung dieser Gedanken selbständig sind, ist es im einzelnen schwer, sicher zu entscheiden, ob wirklich Ignatius als Quelle gedient hat. Diese Entscheidung ist unmöglich bei Vätern, die auch sonst in ihren Schriften keine direkten Kenntnisse der Ignatianen verraten. Eine Ausnahme macht Irenäus, der es sich zur Ehre rechnete, Ignatius als „quidam de nostris" bezeichnen zu dürfen (Adv. haer. V, 28, 4. Harvey II 403).

Bereits Th. Zahn hat nachgewiesen, daß Irenäus „außer dem Römerbrief, den er citiert, auch den an die Smyrnäer oder den an die Trallianer oder beide gekannt und aus ihnen jene häretische Lehrform (Doketismus) kennen gelernt hat, welche er, so oft er auf sie zu reden kommt, nur mit den von Ignatius dargebotenen Mitteln darstellt und bestreitet."[1] Bei Ignatius ist der Inhalt des Doketismus in die Formel gekleidet: λέγουσιν τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν (Tr. 10; Sm. 2); Irenäus spricht von solchen, „qui dicunt eum putative passum"[2] und stellt ebenso wie Ignatius die Wirklichkeit des Leidens Christi in den Vordergrund. Ignatius sagt, man müsse die Doketen meiden ὡς θηρία· εἰσὶν γὰρ κύνες λυσσῶντες, λαθροδῆκται (Eph. 7, 1); er warnt die Christen von Smyrna ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων (Sm. 4, 1); er sagt von den Doketen, sie selbst seien Schein: αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν (Tr. 10). All diese Gedanken kehren bei Irenäus wieder: „Putativum est igitur et non veritas omne apud eos, et nunc jam quaeretur, ne forte, cum et ipsi homines non sint, sed muta animalia, hominum umbras apud plurimos proferant" (Adv. haer. IV, 52, 1. Harvey II 260).

Ignatius hat betont, daß wir an dem wirklichen Leiden und Sterben Christi festhalten müssen, weil sonst auch die Erlösung in Schein verflüchtigt wird: ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα

[1] Ign. v. Ant. 515. Vgl. 393 - 395.

[2] Vgl. die Ausführungen S. 115f.

σωθῶμεν· καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν. Irenäus hat diesen Gedanken aufgegriffen, in präzisere Formeln gekleidet, aber doch so gefaßt, daß man oft Ignatius mitzuhören vermeint: „Deus, hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem, vivificaret hominem: et propter hoc vera opera ejus.“[1]

Ignatius hat bereits erkannt, daß sein Martyrium zwecklos ist, wenn Christus nicht gestorben ist: ὡρεὰν οὖν ἀποθνήσκω (Tr. 10). Irenäus steht auf demselben Standpunkt. Die Doketen machen die Märtyrer zu betrogenen Schwärmern. Interessant ist, daß nach des Irenäus Bericht die Doketen tatsächlich vor dieser Konsequenz nicht zurückschreckten: „Et cum haec ita se habeant, ad tantam temeritatem progressi sunt quidam, ut etiam martyres spernant et vituperent eos qui propter Domini confessionem occiduntur, et sustinent omnia a Domino praedicta.“[2]

Wir haben früher betont, daß Ignatius sehr großes Gewicht legt auf das Beispiel, das der duldende Erlöser der leidenden Menschheit gegeben hat. Unser Leiden ist ein Leiden mit Christus. Εἰς τὸ συμπαθεῖν αὐτῷ πάντα ὑπομένω (Sm. 4, 2). Wenn Christus nur zum Scheine gelitten hat, wozu leide dann ich? Wozu bin ich gefesselt, warum sehne ich mich darnach, eine Speise wilder Tiere zu werden? (Vgl. Tr. 10 und Sm. 4, 2). Diesen ignatianischen Gedanken greift Irenäus auf und führt ihn herrlich schön aus[3]. Nachdem er das Wort des göttlichen Heilandes erwähnt hat: „Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich!“ (Mt. 26, 24), bemerkt er treffend: „Wie konnte er seine Jünger ermahnen, das Kreuz zu tragen und ihm zu folgen, wenn er selbst das Kreuz nicht trug, wenn er selbst nicht litt, sondern vor dem Leiden von Jesus davonflog?“[4] Wie konnte er uns mahnen, auch die andere Wange zum Schlage zu reichen, wenn er selbst nicht zuerst in Wahrheit litt? „Erimus autem et super magistrum, dum patimur, et sustinemus quae neque passus neque sustinuit magister.“[5]

---

[1] Adv. haer. III, 19, 6. Harvey II 102.

[2] Adv. haer. III, 19, 4. Harvey II 99.

[3] Adv. haer. III, 19, 4f. Harvey II 97ff.

[4] III, 19, 4. Harvey II 98: „Si autem ipse non erat passurus, sed avolaret a Jesu, quid et adhortabatur discipulos tollere crucem et sequi se, quam ipse non tollebat secundum ipsos, sed relinquebat dispositionem passionis.“

[5] III, 19, 5. Harvey II 100.

II. Auffallend viel wurde in der Folgezeit der Satz des Ignatius verwertet: Καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου (Eph. 19. 1)[1]. Ignatius hat leider nicht gesagt, wie sein Gedanke näher zu verstehen sei, inwiefern und warum dem Teufel, dem Fürsten dieser Welt, diese Geheimnisse verborgen blieben. Daß Ignatius damit habe sagen wollen, Satan habe von der Geburt und dem Tode Christi überhaupt nichts gewußt, ist wohl nicht anzunehmen. Sagt ja Ignatius (Tr. 9, 1) selbst, daß beim Leiden und Tod Christi Himmel, Erde und Unterwelt zugesehen hätten. Der Teufel wußte gar wohl, daß Maria einen Sohn gebar, aber unbekannt blieb ihm das Geheimnis der Jungfräulichkeit Mariens trotz der Geburt; ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς möchte man darum am liebsten als Hendiadyoin, als „jungfräuliche Geburt" auffassen[2]. Der Teufel wußte ferner gar wohl, daß Jesus am Kreuze starb; aber daß sein Sterben der Tod „des Herrn" war, das blieb ihm verborgen[3]. Wie der hl. Evangelist Johannes berichtet, die „Welt" habe den Logos nicht erkannt (Joh. 1, 10), so meint Ignatius, „der Fürst dieser Welt" habe den Sohn Gottes nicht erkannt. Wie die Welt zu Jesu Lebzeiten meinte, er sei der Sohn eines Zimmermanns (Mt. 13, 55), so hat nach des Ignatius Glauben auch der Fürst dieser Welt nicht gewußt, wessen Sohn Jesus in Wahrheit war. Als der „Satan in den Judas fuhr" (Lk. 22, 3) und ihn zum Verrate seines Meisters verführte, als dann weiter „die Gewalt der Finsternis" (Lk. 22, 53) sich mit der irdischen Gewalt verband, da wußte wohl auch Satan nicht, was er tat (Lk. 23, 34). Auch er hielt den Gekreuzigten für den Sohn eines Zimmermanns.

Daß wir mit dieser unserer Erklärung das Richtige getroffen haben dürften, das scheint die Auffassung jener Väter zu beweisen, welche die ignatianische Stelle zitiert haben. Regelmäßig finden wir unseren Text in einem Zusammenhang, an dem die Frage erörtert wird, warum Maria mit Joseph verlobt war, obwohl Ignatius

[1] Indes haben die Väter den letzten Punkt, daß nämlich dem Teufel auch der Tod Christi verborgen blieb, weniger berücksichtigt. Vgl. hierüber Cureton, Corpus Ignatianum 285f.

[2] Freilich betont Ignatius stark, es seien drei Geheimnisse. Darum wird man unter παρθενία vielleicht besser die jungfräuliche Empfängnis verstehen. Indes ist es ebenso möglich, daß Ignatius die Geburt Christi meint und die beiden Tatsachen betonen will, daß der „Herr" geboren wird und daß seine Mutter Jungfrau ist.

[3] Vgl. auch Josef Wirtz, Die Lehre von der Apolytrosis, Trier 1906, 71—73.

an unserer Stelle weder des hl. Joseph noch der Verlobung Mariens gedenkt.

Warum nun gerade der Teufel nicht wissen durfte, wer Jesus Christus sei, das sagt weder Ignatius, noch die, welche sich auf ihn berufen. Vielleicht schwebte Ignatius jenes Wort vor, das Gott im Paradies nach dem Sündenfalle zu der Schlange gesprochen hat (Gen. 3, 15): „Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deiner Nachkommenschaft und zwischen seiner Nachkommenschaft. Dieser wird dir den Kopf zermalmen und du wirst ihm zermalmen die Ferse.“[1] Auch die Apokalypse des hl. Johannes spricht von einem Vernichtungskampf des Drachen gegen das Kind und seine Mutter: „Und der Drache trat vor das Weib, das im Begriffe war zu gebären, um, wenn sie geboren hätte, ihr Kind zu verschlingen“ (Apk. 12, 4)[2]. Um nun das Kind vor dem Drachen zu schützen, deswegen blieb es Satan verborgen, daß Maria den Herrn gebar. Das dürfte wohl der Gedankengang des Ignatius gewesen sein. Möglicherweise schwebte im auch 1 Kor. 2, 6—8 vor Augen: „Freilich reden wir Weisheit unter den Vollkommenen; nicht jedoch Weisheit dieser Welt, noch der Fürsten dieser Welt, welche zunichte werden, sondern wir reden Gottes Weisheit im Geheimnis, die verborgen ist, welche Gott vor Beginn der Welt zu unserer Herrlichkeit bestimmt hat, die keiner von den Fürsten dieser Welt erkannt hat; denn hätten sie diese erkannt, nie würden sie den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben.“ — Übrigens sei erwähnt, daß von den Vätern der Folgezeit nie der Gedanke aufgegriffen wurde, dem Fürsten dieser Welt blieb der Tod des Herrn verborgen; sie verwendeten den Ignatiustext nur als Beleg dafür, daß dem Satan die Empfängnis, bezw. die Geburt Christi unbekannt blieb.

In seiner 6. Homilie über das Lukasevangelium, wie sie uns in der Übersetzung des Hieronymus erhalten ist, untersucht Origenes die Frage, warum Gott, nachdem er doch wollte, daß der Erlöser aus einer Jungfrau geboren würde, nicht eine Jungfrau ohne Bräutigam erwählte, sondern gerade eine solche, die schon

[1] Zur Erklärung dieser Stelle vgl. Gottfried Hoberg, Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt. [2]Freiburg i. Br. 1908, 49 f. Aloys Schäfer, Die Gottesmutter in der Hl. Schrift. Münster 1887, 105 ff. Vgl. Engelkemper, Das Protoevangelium (Bibl. Zeitschrift VIII [1910] 351 ff.)

[2] Vgl. Fr. Sales Tiefenthal, Die Apokalypse des hl. Johannes. Paderborn 1892, 497.

verlobt war. Und als Antwort glaubt Origenes geben zu dürfen, daß es ein großes Ärgernis gegeben hätte, wenn eine Jungfrau, die in der Öffentlichkeit als solche galt, schwanger gewesen wäre. Deswegen sollte der Erlöser aus einer Jungfrau geboren werden, die nicht nur einen Verlobten hatte, sondern wie Matthäus berichtet, bereits ihrem Manne übergeben war, wenn auch der Mann sie noch nicht erkannt hatte. Und dann fährt Origenes fort: „Unde eleganter in cuiusdam martyris epistula scriptum repperi, Ignatium dico episcopum Antiochiae post Petrum secundum, qui in persecutione Romae pugnavit ad bestias: Principem saeculi huius latuit virginitas Mariae: latuit propter Joseph, latuit propter nuptias, latuit quia virum habere putabatur. Si enim non habuisset sponsum, et ut putabatur virum, nequaquam potuisset principi mundi huius abscondi. Statim enim cogitatio diaboli tacita subrepsisset: quomodo ista, quae non concubuit cum viro praegnans est? Debet iste conceptus esse divinus, debet aliquid humana natura esse sublimius.“[1] — Die Auffassung dieser Stelle bei Origenes scheint Hieronymus und durch diesen wieder viele spätere Kirchenschriftsteller beeinflußt zu haben.

Eusebius von Cäsarea untersucht in seiner Schrift über „die Probleme und Lösungen in den Evangelien“ die Frage, warum die Evangelisten das Geschlechtsregister Josephs, nicht das Mariens angeben. Er macht als Grund auch geltend, daß ein Mädchen nach mosaischem Gesetze der Strafe verfiel, wenn es vor der Stunde der Hochzeit die Jungfräulichkeit verletzte. Deswegen durfte die Mitwelt nicht wissen, daß Maria das Kind, das sie gebar, nicht von Joseph empfangen hatte. Und zum Beweise nun, daß das Geheimnis der übernatürlichen Empfängnis und Geburt Christi tatsächlich verborgen blieb, führt Eusebius[2] als Belegstelle den ignatianischen Text an: Φησὶ δέ που ὁ ἅγιος ἀνὴρ, Ἰγνάτιος ὄνομα αὐτῷ, τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας δεύτερος γεγονὼς μετὰ τοὺς ἀποστόλους ἐπίσκοπος, ὡς ἄρα καὶ τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἔλαθεν ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ἡ τοῦ Σωτῆρος ἐξ αὐτῆς γένεσις· λέγει δ' οὕτως· Καὶ ἔλαθε κ. τ. λ.

Basilius der Große erwägt in seiner Homilie „In Sanctam Christi generationem“ (c. 3)[3] die Gründe, warum der Erlöser eine Mutter sich wählte, die sowohl Jungfrau als auch Verlobte war.

[1] Migne, P. Gr. 13, 1814 f.

[2] Quaest. ad Steph. (περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων) I, 2. Migne, P. Gr. 22, 881. [3] Migne, P. Gr. 31, 1464.

Zur Begründung des zweiten Punktes wird unter anderem auch auf das Zeugnis „eines der Alten“ rekurriert, der gesagt habe, die Verlobung Josephs sei deswegen von Gott erdacht worden, um die Jungfräulichkeit Mariens dem Fürsten dieser Welt zu verbergen. Der Teufel wußte, daß mit der Erscheinung des Herrn im Fleische sein Reich vernichtet würde. Seit er darum die Weissagung gehört hatte, daß eine Jungfrau empfangen und einen Sohn gebären würde (Is. 7, 14), habe er beständig sein Augenmerk den Jungfrauen zugewendet, aber im entscheidenden Moment wurde er doch getäuscht und zwar gerade durch die Verlobung Mariens: Εἴρηται δὲ τῶν παλαιῶν τινι καὶ ἕτερος λόγος, ὅτι ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου τὴν παρθενίαν τῆς Μαρίας ἡ τοῦ Ἰωσὴφ ἐπενοήθη μνηστεία. Οἱονεὶ γὰρ μετεωρισμὸς τῷ πονηρῷ τὸ σχῆμα τῆς μνηστείας περὶ τὴν παρθένον ἐπενοήθη πάλαι ἐπιτηροῦντι τὰς παρθένους, ἀφ' οὗ ἤκουσε τοῦ προφήτου λέγοντος· Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται, καὶ τέξεται υἱόν. Ἀπεβουκολήθη οὖν διὰ τῆς μνηστείας ὁ ἐπίβουλος τῆς παρθενίας. Ἤδει γὰρ κατάλυσιν τῆς ἰδίας ἀρχῆς τὴν διὰ σαρκὸς ἐπιφάνειαν τοῦ Κυρίου γενησομένην.

Hieronymus[1] schreibt in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium (lib. I. cap. 1) als Erklärung zu Mt. 1, 18: „Quare non de simplici virgine, sed de desponsata concipitur? Primum, ut per generationem Joseph origo Mariae monstraretur. Secundo, ne lapidaretur a Judaeis ut adultera. Tertio, ut in Aegyptum fugiens haberet solatium mariti. Martyr Ignatius etiam quartam addidit causam, cur a desponsata conceptus sit: ut partus, inquiens, eius celaretur diabolo, dum eum putat non de virgine, sed de uxore generatum.“

Auch der hl. Ambrosius[2] hat wohl sicher den Text des Ignatius vor Augen gehabt, als er in seiner Erklärung zu Lk. 1, 27 (ad virginem desponsatam viro) schrieb: „Non mediocris quoque causa est, ut virginitas Mariae falleret principem mundi, qui cum desponsatam viro cerneret, partum non potuit habere suspectum. Fallendi autem principis mundi fuisse consilium, ipsius Domini verba declarant, cum apostoli jubentur tacere de Christo“ (Mt. 16, 20) etc.

[1] Migne, P. L. 26, 24. Ähnlich in dem gegen Ende des 5. Jahrhunderts verfaßten, früher fälschlich dem Theophilus von Antiochien zugeschriebenen Evangelienkommentar (lib. I. Otto, Corpus Apolog. Vol. VIII. Jenae 1861, 280). Doch ist hier der Name des Ignatius nicht genannt: „quarto ut partus ejus falleret diabolum, putantem Jesum de uxorata non de virgine natum.“

[2] Expos. in Lucam II, 3. Migne, P. L. 15, 1634.

Der in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts lebende Mönch Job[1] hat den Gedanken ausgesprochen, es sei notwendig gewesen, daß das Geheimnis der Menschwerdung des Logos wie mit einem Schatten verhüllt war, einmal damit es von den Hörern mit um so größerer Begierde aufgenommen wurde, und dann damit dieses Mysterium dem Fürsten der Finsternis verborgen blieb. Denn von drei Geheimnissen sage der Gottesträger Ignatius, daß sie dem Fürsten dieser Welt verborgen blieben, die Jungfräulichkeit Marias, die Empfängnis des Herrn und die Kreuzigung; es versichere ja auch der hl. Paulus von den Fürsten dieser Welt: Wenn sie Kenntnis gehabt hätten, hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nie gekreuzigt.

Der um das Jahr 720 gestorbene Erzbischof Andreas von Kreta führt in einer seiner Predigten zu Ehren der Mutter Gottes aus, daß wir gläubig die Geheimnisse annehmen sollen, die uns das Leben Jesu bietet, wenn wir auch nicht imstande sind, alle Schwierigkeiten zu lösen und in alle Tiefen der Mysterien einzudringen. Wir sollten zufrieden sein mit dem, was Paulus 1 Kor. 2, 6ff. gesagt habe. Dieses Wort des Völkerapostels gebe die Erklärung dafür, warum z. B. das Leben und die Werke Christi bis zu seinem 30. Jahre nicht berichtet wurden, warum das große Mysterium seiner Geburt, solange Christus auf Erden wandelte, den meisten Menschen, nur wenige ausgenommen, unbekannt war. Und zum Beweise, daß das Mysterium der Geburt Christi wirklich eines „der am meisten verschwiegenen" Geheimnisse war, wird Ignatius angeführt: Ἓν οὖν τῶν μάλιστα σεσιγημένων καὶ τὸ κατὰ τὴν γέννησιν αὐτοῦ θαῦμα ἦν, ὀλίγου δεῖν πάντας λαθὸν, καθ' ὃν ἐνηνθρωπήκει χρόνον, ὀλίγων ἐκτὸς, ὥς φησί που ἅγιος ἀνὴρ, Ἰγνάτιος ὄνομα αὐτῷ· Καὶ ἔλαθε κ. τ. λ.[2]

Eine Anspielung auf unsere Stelle, speziell auf die drei dem Teufel verborgenen Geheimnisse, Empfängnis, Geburt und Tod Christi, enthält auch der von Cureton[3] nach der Handschrift an-

[1] Photii Bibliotheca, cod. 222. Migne, P. Gr. 103, 785: Ἀναγκαῖον δὲ ἦν τὸ ἐπισκιάζεσθαι τὸ μυστήριον τῆς τοῦ Λόγου σαρκώσεως διά τε τὸ γενέσθαι τοῖς ἀκροωμένοις εὐπαράδεκτον, καὶ ἵνα λάθῃ τοῦ σκότους τὸν ἄρχοντα. Φησὶ γὰρ ὁ θεοφόρος Ἰγνάτιος τρία λαθεῖν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου τὴν παρθενίαν Μαρίας, τὴν σύλληψιν τοῦ κυρίου, καὶ τὴν σταύρωσιν. Λέγει δὲ καὶ ὁ θεσπέσιος Παῦλος περὶ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου, ὡς εἰ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. [2] Or. III in nativit. B. Mariae. Migne, P. Gr. 97, 853.

[3] Corpus Ignatianum 285f. Vgl. auch das bei demselben Autor angegebene syrische Fragment (S. 219 u. 250).

gegebene syrische Kommentar. Desgleichen findet sich bei dem syrischen Dichter Cyrillonas eine auffallende Zusammenstellung dieser drei „Großtaten" Gottes: Empfängnis, Geburt und Kreuzigung[1].

III. Im nämlichen Kapitel, wo Ignatius berichtet, daß dem Teufel die drei größten Geheimnisse des menschlichen Lebens Christi verborgen blieben, schildert er mit glänzenden Farben, daß der Welt das Erscheinen Christi auf Erden durch einen wunderbaren Stern bekannt wurde.

Eine ähnliche Beschreibung des „Sternes", wie sie bei Ignatius vorliegt, finden wir in den Excerpta ex Theodoto (74) bei Klemens von Alexandrien:[2] διὰ τοῦτο ὁ κύριος κατῆλθεν εἰρήνην ποιήσων τὴν ἀπ' οὐρανοῦ τοῖς ἐπὶ γῆς ὡς φησιν ὁ ἀπόστολος· „εἰρήνη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις." διὰ τοῦτο ἀνέτειλεν ξένος ἀστὴρ καὶ καινὸς καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστρωθεσίαν, καινῷ φωτί, οὐ κοσμικῷ λαμπόμενος, ὁ καινὰς ὁδοὺς καὶ σωτηρίους τρεπόμενος, ὡς αὐτὸς ὁ κύριος ἀνθρώπων ὁδηγὸς ὁ κατελθὼν εἰς γῆν, ἵνα μεταθῇ τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς Εἱμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου πρόνοιαν.

Noch auffallender, noch mehr an Ignatius erinnernd ist die Beschreibung des Sternes in einem irrtümlich Eusebius von Cäsarea zugeschriebenen, nur syrisch erhaltenen Traktat, mit dem Titel: „Den Stern betreffend" oder „Wie und durch was die Magier den Stern erkannten, und daß Joseph Maria nicht als sein Weib nahm". Übersetzt wurde dieser Traktat zuerst von W. Wright[3] nach einer spätestens dem 6. Jahrhundert entsammenden syrischen Handschrift des Britischen Museums. Die auf den Stern bezügliche Stelle lautet:[4] „And therefore in the days of this Pirshbour, who was called Zmrns, there appeared the Star, both transformed in its aspect, and also conspicuous by its rays, and terrible and grand in the glorious extent of its light. And it operpowered by

[1] Vgl. Gust. Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae. Münster 1872, 35: „Meridies, qui plenus est omnium magnalium tuorum, conceptionis, nativitatis, crucifixionis tuae, e quo aroma vestigiorum tuorum adhuc spirat." Hingewiesen sei auch auf S. Thomas, S. Th. p. 3. qu. 29. art. 1 und auf S. Bernardus, hom. II super Missus est. Vgl. noch H. Hurter S. J. Sanctorum Patrum opuscula selecta. XII. Oeniponti 1894, 88; 92 Anm.

[2] Otto Stählin, Clemens Alexandrinus. 3. Bd. Leipzig 1909, 130. Lightfoot, P. II, Vol. II, 81 bemerkt hiezu: „The resemblances to this passage of Ignatius are perhaps too great to be accidental."

[3] Journal of sacred literature, X. London, Oct. 1866, 150ff. Vgl. Nestle, Eine Verhandlung über Matthäi 1 und 2 im Jahre 119. Zeitschrift für wiss. Theologie 36 (1893) 435ff.

[4] Wright a. a. O. 162.

its aspect all the stars, that were in the heavens, as it inclined to the depth, to teach, that its Lord had come down to the depth, and ascended again to the height of its nature, to show, that its Lord was God in his nature."[1]

IV. An die Beschreibung der Erscheinung des „Sternes" knüpft Ignatius die Bemerkung, daß von da an alle Magie zerstört wurde: ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία. Mit dem durch einen wunderbaren Stern angekündigten Erlöser ist der Einfluß des Aberglaubens gebrochen, die Macht der gewöhnlichen Geister ist vernichtet, weil das oberste Geistwesen erschienen ist; die Sterne niederer Ordnung haben ihre Bedeutung verloren, weil der helleuchtende Stern höchster Ordnung erschienen ist. Der ignatianische Gedanke kehrt in späteren Väterschriften des öfteren wieder, wenngleich sich nicht leicht entscheiden läßt, ob in Abhängigkeit von Ignatius. So knüpft Tertullian[2] an den Bericht des Evangeliums, daß die Magier gemahnt wurden, auf einem anderen Wege in ihre Heimat zurückzukehren, die Bemerkung, dies sei geschehen, „ne pristina secta sua incederent. De Christo scilicet est mathesis hodie; stellas Christi, non Saturni et Martis et cuiusque, ex eodem ordine mortuorum observat et praedicat. At enim scientia illa usque ad Evangelium fuit concessa, ut Christo edito nemo exinde nativitatem alicuius de coelo interpretetur." Ähnlich sagt Origenes[3], daß die Magier durch die Engelserscheinung erkannten, es sei derjenige gekommen, der größer sei als alle Dämonen: πάντων δαιμόνων κρείττονα. Und Chrysostomus[4] erklärt: Ὅμως ὁ θεὸς διὰ τὴν τῶν πλανηθέντων σωτηρίαν ἠνέσχετο διὰ τούτων θεραπευθῆναι, δι' ὧν οἱ ἔξωθεν δαίμονας ἐθεράπευον, μικρὸν παραλλάξας αὐτά· ἵνα αὐτοὺς κατὰ μικρὸν τῆς συνηθείας ἀποσπάσας ἐπὶ τὴν ὑψηλὴν ἀγάγῃ φιλοσοφίαν. Ὃ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν μάγων ἐποίησε, δι' ὄψεως ἄστρου καλέσαι αὐτοὺς ἀνασχόμενος, ἵνα λοιπὸν ὑψηλοτέρους ἐργάσηται.

2. Die Lehre des Ignatius über die Gottheit Christi.

Betrachten wir nun das Nachwirken ignatianischer Gedanken auf die Nachwelt, soweit seine Lehre über die Gottheit Christi in Betracht kommt.

---

[1] Hier mag hingewiesen werden auf G. Heinrich Voigt, Die Geschichte Jesu und die Astrologie. Leipzig 1911, 124f., 147f.

[2] De idololatria c. 9. Migne, P. L. 1, 747f.

[3] Contr. Cels. I, 60. Paul Koetschau, Origenes Werke. 1. Bd. Leipzig 1899, 110.

[4] In Matth. hom. 6. P. Gr. 57, 66.

I. Athanasius hat in seiner „Epistola de synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis“[1] die berühmte Stelle des ignatianischen Epheserbriefes (7, 2: εἷς ἰατρός ἐστιν) benützt, um zu zeigen, daß man auch den Logos ἀγέννητος nennen könne, ὅτι μὴ τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν ἐστιν, ἀλλ' υἱὸς ἐκ πατρός. Wir haben auf die Bedeutung des Zitates schon einmal hingewiesen. Die Arianer wollten das ὁμοούσιος gerade dadurch unwirksam machen, daß sie erklärten, wenn der Logos ὁμοούσιος sei, dann müsse er auch ἀγέννητος sein. Nun gäbe es aber nur ein einziges ungewordenes, aus sich selbst existierendes Wesen. Folglich sei der Logos nicht ungeworden und deswegen auch nicht wesensgleich mit dem Vater. Athanasius scheint anfangs diesen Einwand, wie schon dargelegt, aus verschiedenen Gründen ungern gesehen zu haben. Und es macht den Eindruck, daß er dem vorhin erwähnten Ignatiustext eine ganz besondere Bedeutung beimaß, weil dadurch der arianische Einwand durch einen hochgeachteten Bischof des Urchristentums widerlegt wurde: Ἰγνάτιος οὖν, ὁ μετὰ τοὺς ἀποστόλους ἐν Ἀντιοχείᾳ καταστατθεὶς ἐπίσκοπος, καὶ μάρτυς τοῦ Χριστοῦ γενόμενος, γράφων περὶ τοῦ κυρίου, εἴρηκεν· εἷς ἰατρός κ. τ. λ. Und später fügt Athanasius bei: πεπείσμεθα, ὅτι καὶ ὁ μακάριος Ἰγνάτιος ὀρθῶς ἔγραψεν.

II. Ephräm der Antiochener erwähnt unter den μακαρίων πατέρων ἡμῶν auch des Ἰγνατίου τοῦ θεοφόρου[2] und betont[3], daß Ignatius im Smyrnäerbriefe zur Bezeichnung der Person Christi den Artikel gebraucht habe: Καὶ ὁ θεοφόρος δὲ Ἰγνάτιος καὶ μάρτυς, Σμυρναίοις ἐπιστέλλων, ὁμοίως κέχρηται τῷ ἄρθρῳ. Gemeint ist Sm. 1, 1: δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν.

III. An den ignatianishen Ausdruck λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών (M. 8, 2) erinnert die Redeweise des Marcellus von Ancyra[4]: μετὰ δὲ τὴν σιγὴν καὶ τὴν ἡσυχίαν προελθεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἐν ἀρχῇ τῆς κοσμοποιίας δραστικῇ ἐνεργείᾳ.

IV. Der Umstand, daß Ignatius so scharf die Gottheit Christi betont hat, erlangte eine besondere Bedeutung in den monophysitischen Streitigkeiten. Die Monophysiten rückten besonders jene Texte in den Vordergrund, an denen Ignatius Christus Gott nennt; die Vertreter der Orthodoxie dagegen legten auf jene Stellen Gewicht,

[1] c. 47. Migne, P. Gr. 26, 776 f.

[2] Photius Bibl. 228. Migne, P. Gr. 103, 961.

[3] Photius Bibl. 229. Migne, P. Gr. 103, 997.

[4] Euseb. Eccl. Theol. II, 9 (Erich Klostermann, Eusebius Werke 4. Bd. Leipzig 1906, 109 Z. 6 f.).

an denen Jesus Christus als Gott und zugleich als Mensch bezeichnet wird.

Timotheus Älurus hat in seiner Schrift gegen die auf der Synode von Chalcedon festgelegten Lehren[1] sich auch auf Ignatius berufen, um die monophysitische Lehre zu begründen und zu verteidigen. Er zitiert Sm. 5, 3: μέχρις οὗ — 6, 1: οὐδὲν προκέκριται. R. 3, 3: οὐδὲν φαινόμενον — 4, 1: κωλύσητε. 6, 1: καλόν μοι ἀποθανεῖν — 6, 3: συνέχοντά με. Timotheus hat also besonders die Stellen gesucht, in denen Christus Gott genannt wird und hat deswegen bei Sm. 6, 1 nach αἷμα Χριστοῦ wohl absichtlich beigefügt ὅτι θεοῦ ἐστιν. Seinem Werke hat Timotheus eine Sammlung von Vätertexten beigefügt; aus Ignatius sind wieder jene Stellen ausgewählt, in denen besonders deutlich die Gottheit Christi bezeugt wird, nämlich: Eph. 18, 1: ποῦ σοφός — 19, 1: ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. M. 8, 2: εἷς θεός ἐστιν — πέμψαντι αὐτόν. R. 6, 3: ἐπιτρέψατε — θεοῦ μου.

Severus von Antiochien, ein Nachfolger des Ignatius[2] auf dem bischöflichen Stuhle von Antiochien, zugleich eine der hervorstechendsten Persönlichkeiten der monophysitischen Partei in Syrien, bekundete eine große Achtung und Erfurcht vor Ignatius[3], „in welchem Christus, wie einst in Paulus, gewohnt und geredet hat, weswegen er Gottesträger genannt wurde“[4]. Ihm war deswegen daran gelegen, seine Lehre als übereinstimmend mit den Gedanken des großen Ignatius nachweisen zu können. In seiner Schrift „adversus impium Grammaticum“[5] führt er die „Zeugnisse der heiligen Väter“ an, „die von den Zeiten der Apostel her die rechte Glaubenslehre verkündeten, den Emmanuel verteidigten, der ein und derselbe ist bei den Wundern und bei den Leiden, und die gottlose Trennung der zwei Naturen nach der Einigung verwarfen“. Aus den Schriften des Ignatius führt er dann folgende Stellen an: R. 6, 3: ἐπιτρέψατε — θεοῦ μου. Pol. 3, 2: τοὺς καιρούς — ὑπομείνοντα. Eph. 1, 1: ἀναζωπυρήσαντες — ἀπηρτίσατε. M. 6, 1. σπουδάζετε — ἐφάνη. M. 8, 2:

[1] Syrisch abgedruckt bei Cureton, Corpus Ignatianum 210f.

[2] Vgl. M. A. Kugener, Vie de Sévère, par Jean, Supérieur du Monastère de Beith Aphthonia. Patrologia orientalis II 3, Paris 1904, 242.

[3] Vgl. die Homilien 37, 65 und 84 über Basilius und Gregorius, die Severus als Patriarch in der Kirche des hl. Ignatius hielt. Zahn, Ign. et. Pol. epist. 354ff.

[4] Aus den Briefen des Severus und Julianus von Halikarnassus. Zitiert bei Zahn, a. a O. 356.

[5] Der syrische Text ist abgedruckt bei Cureton, Corp. Ign. 212—216.

οἱ γὰρ θειότατοι — πέμψαντι αὐτόν (Diese Stelle hat für die ignatianische Textkritik eine besondere Bedeutung, weil Severus ebenso wie die armenische Übersetzung liest: λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών. Severus sucht auch eine Erklärung des Ausdrucks zu geben); Tr. 2, 1: ὅταν γάρ — ἐκφύγητε. Tr. 10: εἰ δὲ ὥσπερ — 11, 1: ἀποθνήσκει. Sm. 1, 1: δοξάζω — 2, 1: ἀνέστησεν ἑαυτόν. — Als Severus durch Kaiser Justinus I. abgesetzt und nach Alexandrien geflüchtet war, spalteten sich die Monophysiten in Severianer und Julianisten. Bischof Julianus von Halikarnassus vertrat den Satz, der Leib Christi sei auch schon vor der Auferstehung unverweslich, der Corruption nicht unterworfen gewesen. Severus dagegen verfocht die Lehre, der Leib Christi sei vor der Auferstehung wie jeder andere menschliche Leib den allgemeinen Schwächen und Leiden unterworfen gewesen. Severus konnte für seinen Standpunkt als Kronzeugen den Ignatius anrufen, der gesagt hatte, Jesus Christus sei πρῶτον παθητός καὶ τότε ἀπαθής gewesen (Eph. 7, 2)[1].

Anastasius Sinaita erwähnt in seinem Hodegos[2] unter den χρήσεις, ἃς προφέρουσι Θεοδοσιανοὶ καὶ Γαϊανῖται, ἀγωνιζόμενοι παθητόν σὺν τῇ σαρκὶ δεῖξαι καὶ τὸν ἐν αὐτῇ Θεὸν Λόγον auch ein Zitat aus den Schriften τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας· Ἐάσατε μιμητὴν γενέσθαι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου (R. 6, 3).

3. Die Lehre des Ignatius über die simultane Menschheit und Gottheit Christi.

I. Gegenüber dieser einseitigen monophysitischen Betonung der Stellen, an denen Christus Gott genannt wird, machten die Orthodoxen auch auf jene Texte aufmerksam, in denen die Doppelnatur Christi zum Ausdruck gebracht wird.

Papst Gelasius I. zitiert in seinem Traktat „De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium“[3] aus den ignatianischen Briefen Eph. 7, 2 und Eph. 20, 2, zwei Stellen, in welchen die Tatsache besonders klar zum Ausdruck gebracht wird, daß Jesus Christus Gott und Mensch, Gottessohn und Menschensohn ist.

[1] Ἀλλὰ καὶ Ἰγνάτιος, ὁ θεοφόρος καὶ μάρτυς, Ἐφεσίοις γράφων ἐδίδαξεν, ὅτι Χριστὸς, καθὸ παθητὸς ἦν, τοῦτο δέ ἐστιν ἐν σαρκὶ, μετὰ τὸν τοῦ πάθους καὶ τοῦ θανάτου πειρασμὸν τὸ λοιπὸν ἀπαθὴς ἦν, καίπερ διαπαντὸς ἀπαθὴς ὢν, καθὸ θεὸς ἦν διαπαντός. Λέγει δὲ οὕτως ὁ Ἰγνάτιος. Εἷς ἰατρός ἐστιν κ. τ. λ. Ex epistulis Severi et Julii Halicarnassensis. Zahn, Ign. et Pol. ep. 356.

[2] c. 12. Migne, P. Gr. 89, 196.

[3] Magna bibl. patrum. Paris 1654. IV. I, 423.

Theodoret von Cyrus hat namentlich im Kampf gegen den Monophysitismus auch den Ignatius als Kronzeugen der Orthodoxie gerne benützt. In seinem Briefen erwähnt er mehrfach den Ignatius neben anderen Vätern, um zu beweisen, daß „wir bis zur Gegenwart die dogmatische Lehre der Apostel unversehrt bewahrt haben“[1]. So schreibt er in seinem Briefe an Florentius[2]: „Das haben uns überliefert nicht nur die Apostel und Propheten, sondern auch diejenigen, die deren Schriften ausgelegt haben: Ignatius, Eustathius, Athanasius, Basilius, Gregorius, Johannes und die anderen Leuchten des Erdkreises.“ — In einem Briefe an die Mönche zu Konstantinopel[3] führt er zunächst als Zeugen der Tradition auf: Eustathius, Meletius, Flavianus, Ephräm, Johannes, Attikus und dann „die noch älteren Männer, Ignatius, Polykarp, Irenäus, Justinus und Hippolyt, von denen die meisten nicht nur unter den Bischöfen hervorragen, sondern auch den Reigen der Märtyrer schmücken“. — In seinem 151. Briefe schreibt Theodoret[4]: „Diese Lehre haben uns verkündet die gottgesandten Propheten und der Chor der heiligen Apostel; in gleicher Weise die Heiligen, welche im Morgen- und Abendland geglänzt haben, jener berühmte Ignatius, der durch die Hand des großen Petrus die bischöfliche Würde empfing und wegen seines Bekenntnisses für Christus ein Fraß wilder Tiere wurde“. . . .

In dem ersten der drei Dialoge zwischen einem Orthodoxen und dem „Bettler“, d. h. dem von vielen früheren Häretikern zusammengebettelten Monophysitismus, will Theodoret die Unveränderlichkeit der Gottheit Christi beweisen. Um zu zeigen, welche Lehre die wirklich apostolische sei, führt er dem Gegner eine große Reihe von Texten nicht bloß aus der Bibel, sondern auch aus den Schriften der heiligen Väter an (τῶν ἀνδρῶν τὴν ἀποστολικὴν προφε-

---

[1] Epist. 89. Migne, P. Gr. 83, 1284,

[2] a. a. O. Ταῦτα δὲ ἡμῖν παρέδοσαν οὐ μόνον οἱ ἀπόστολοι καὶ προφῆται, ἀλλὰ καὶ οἱ τὰ τούτων ἡρμηνευκότες συγγράμματα, Ἰγνάτιος, Εὐστάθιος, Ἀθάνασιος, Βασίλειος, Γρηγόριος, Ἰωάννης, καὶ οἱ ἄλλοι τῆς οἰκουμένης φωστῆρες.

[3] a. a. O. 1384: καὶ οἱ τούτων πρεσβύτεροι, Ἰγνάτιος καὶ Πολύκαρπος καὶ Εἰρηναῖος καὶ Ἰουστῖνος καὶ Ἱππόλυτος, ὧν οἱ πλείους οὐκ ἀρχιερέων προλάμπουσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν μαρτύρων διακοσμοῦσι χορόν.

[4] a. a. O. 1440: ταύτην ἡμῖν τὴν διδασκαλίαν οἱ θεῖοι προφῆται προσήνεγκαν, ταύτην ὁ τῶν ἁγίων ἀποστόλων χορός· ταύτην οἱ κατὰ τὴν Ἑώαν καὶ τὴν Ἑσπέραν διαπρέψαντες ἅγιοι· Ἰγνάτιος ἐκεῖνος ὁ πολυθρύλλητος, ὁ διὰ τῆς τοῦ μεγάλου Πέτρου δεξιᾶς τὴν ἀρχιερωσύνην δεξάμενος, καὶ ὑπὲρ τῆς εἰς Χριστὸν ὁμολογίας θηρῶν γενόμενος ἁγρίων βορά.

ρόντων διδασκαλίαν). Ignatius von Antiochien stellt er mit folgenden Worten vor[1]: Ich will dir zeigen den hochberühmten Lehrer der Kirche und seine Anschauung über die göttliche Menschwerdung, damit du erkennst, wie er über die angenommene Natur dachte. Du hast sicherlich gehört von jenem Ignatius, der aus der Hand des großen Petrus die Gnade des Hohepriestertums empfing und, nachdem er die Kirche von Antiochien regiert, die Krone des Martyriums erhielt; du hast gehört auch von Irenäus etc. Und dann zitiert Theodoret aus den ignatianischen Briefen folgende Stellen: Sm. 1: πεπληροφορημένους — καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί. Sm. 5: τί γὰρ ὠφελεῖ — νεκροφόρος. Sm. 4: εἰ γὰρ τῷ δοκεῖν ταῦτα ἐπράχθη — ἀγνοοῦντες ἀρνοῦνται. Eph. 18: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν — ἐβαπτίσθη, ἵνα τὸ θνητὸν ἡμῶν καθαρισθῇ. Eph. 20: εἴ τι οἱ κατ' ἄνδρα — υἱῷ τοῦ θεοῦ. Eph. 7: εἷς ἰατρός ἐστι — ὁ κύριος ἡμῶν. Tr. 9: κωφώθητε — ἐπουρανίων καὶ καταχθονίων.

Im zweiten Dialoge, der die Unvermischtheit der Gottheit und der Menschheit Christi behandelt, führt Theodoret[2] aus Ignatius zwei Belegstellen an, nämlich Sm. 3, 1: ἐγὼ γὰρ — ἐπίστευσαν und Sm. 3, 2: μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν — ἡνωμένος τῷ πατρί.

Im dritten Dialoge, worin die Leidensunfähigkeit der Gottheit Christi dargetan wird, führt Theodoret[3] von den alten Leuchten der Kirche[4] auch den Ignatius wieder an und zitiert aus seinen Briefen die Stelle Sm. 7, 1: εὐχαριστίας — ἤγειρεν.

II. Doch nicht bloß im Kampfe gegen den Monophysitismus haben die von Ignatius geprägten Formeln für die Gottmenschheit Christi Beachtung gefunden. Auch sonst — und zwar viel früher schon — sind sie von Bedeutung gewesen. Die Wahrheit der hypostatischen Union hat Ignatius, wenn auch noch nicht mit der Präzision einer dogmatischen Formel, so doch mit einer Klarheit und Schärfe ausgesprochen, die für lange Zeit vorbildlich gewesen ist.

An Eph. 7, 2, bezw. Pol. 3, 2 klingt sehr stark an folgende Stelle aus Irenäus[5]: „In omnibus autem est et homo plasmatio Dei: et

---

[1] Dial. I Immutabilis. Migne, P. Gr. 83, 80f.: ἐπιδείξω δέ σοι τὸν πανεύφημον τῆς ἐκκλησίας διδάσκαλον, καὶ τὸ ἐκείνου περὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως φρόνημα, ἵνα γνῷς, τίνα περὶ τῆς ληφθείσης ἐδόξασε φύσεως. Ἀκήκοας δὲ πάντως Ἰγνάτιον ἐκεῖνον, ὃς διὰ τῆς τοῦ μεγάλου Πέτρου δεξιᾶς, τῆς ἀρχιερωσύνης τὴν χάριν ἐδέξατο, καὶ τὴν ἐκκλησίαν Ἀντιοχέων ἰθύνας, τὸν τοῦ μαρτυρίου στέφανον ἀνεδήσατο· καὶ Εἰρηναῖον. [2] Inconfusus, dial. II. Migne a. a. O. 169.

[3] Impatibilis, dial. III. Migne a. a. O. 284.

[4] Migne a. a. O. 281: τινὲς δὲ πάλαι καὶ πρόπαλαι τὴν οἰκουμένην ἐφώτισαν.

[5] Adv. haer. III, 17, 6. Harvey II 87f.

hominem ergo in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo, universa in semetipsum recapitulans."

Ganz besonders darf wohl erinnert werden an Const. Apost. VIII, 12, 31[1]: καὶ γέγονεν ἐν μήτρᾳ παρθένου ὁ διαπλάσσων πάντας τοὺς γεννωμένους, καὶ ἐσαρκώθη ὁ ἄσαρκος, ὁ ἀχρόνως γεννηθεὶς ἐν χρόνῳ γεγέννηται.

Eine Stelle bei Tertullian[2] erinnert so stark an Ignatius (Eph. 7, 2), daß die Berührung unmöglich eine bloß zufällige sein kann. Es muß hier wohl sicher eine Beeinflussung seitens des ignatianischen Epheserbriefes angenommen werden. Der Text Tertullians lautet: „Ita utriusque substantiae census hominem et deum exhibuit: hinc natum, inde non natum; hinc carneum, inde spiritalem; hinc infirmum, inde praefortem; hinc morientem, inde viventem. Quae proprietas conditionum, divinae et humanae, aequa utique naturae utriusque veritate, dispuncta est eadem fide et spiritus et carnis."

Nicht darf übergangen werden eine Stelle in den Fragmenten von Melito[3], welche lautet: „Tunc intellexit omnis creatura propter hominem judicatum esse judicem et invisibilem visum esse (et incomprehensibilem prehensum esse) et incommensurabilem mensuratum esse et impassibilem passum esse et immortalem mortuum esse et coelestem sepultum esse."

Änlich wie Ignatius über Jesus Christus lehrte, hat sich Noëtus über Gott geäußert, wobei aber ausdrücklich hervorgehoben sei, daß Ignatius nicht nach Art der Monarchianer vom Vater redet, sondern von Christus: Εἷς ἰατρός ἐστιν ... Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ κύριος ἡμῶν. Nur die Ähnlichkeit in den Terminis ist bei beiden beachtenswert, wobei vielleicht doch eine Abhängigkeit des Noëtus von Ignatius zu konstatieren ist, da ja Noet aus Smyrna stammt. Hippolyt berichtet darüber in den Philosophumena[4]: Νοητὸς, τῷ μὲν γένει ὢν Σμυρναῖος ... εἰσηγήσατο τοιάνδε αἵρεσιν ... λέγων ἕνα τὸν πατέρα καὶ

[1] Frz. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum I. Paderborn 1905, 506. Über das Verhältnis des Verfassers der Apostolischen Konstitutionen zu Pseudo-Ignatius vgl. Fr. X. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen. Rottenburg 1891.

[2] De carne Christi c. 5. Migne, P. L. 2, 807.

[3] fragm. 13. Otto, Corp. apol. christ. vol. IX. Jenae 1872, 419.

[4] X, 27. Migne, P. Gr. 16 (3), 3439f. In ganz anderem Sinne ist Tertullian (Apol. 17. Migne, P. L. 1, 432) zu verstehen: Invisibilis est, etsi videatur, incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur, inaestimabilis, etsi humanis sensibus aestimetur.

θεὸν τῶν ὅλων· τοῦτον πάντα πεποιηκότα ἀφανῆ μὲν τοῖς οὖσι γεγονέναι ὅτε ἐβούλετο, φανῆναι δὲ τότε ὅτε ἠθέλησε· καὶ τοῦτον εἶναι ἀόρατον, ὅτε μὴ ὁρᾶται, ὁρατὸν δὲ, ὅταν ὁρᾶται· ἀγέννητον δὲ, ὅταν μὴ γεννᾶται, γεννητὸν δὲ, ὅταν γεννᾶται ἐκ παρθένου. ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον ὅτε μὴ πάσχῃ μήτε θνήσκῃ, ἐπὰν δέ πάθῃ προσέλθῃ, πάσχειν καὶ θνήσκειν. Τοῦτον τὸν πατέρα αὐτὸν υἱὸν νομίζουσι κατὰ καιροὺς καλούμενον πρὸς τὰ συμβαίνοντα. Ähnlich an einer anderen Stelle[1]: Λέγουσι γὰρ οὕτως· ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα εὐδοκήσαντα δὲ πεφηνέναι τοῖς ἀρχῆθεν δικαίοις ὄντα ἀόρατον· ὅτε μὲν γὰρ οὐχ ὁρᾶται ἦν ἀόρατος, [ὅτε δὲ ὁρᾶται ὁρατός], ἀχώρητος δὲ ὅτε μὴ χωρεῖσθαι θέλει, χωρητὸς δὲ ὅτε χωρεῖται. οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀκράτητος [καὶ κρατητὸς], ἀγέννητος [καὶ γεννητὸς], ἀθάνατος καὶ θνητός.

Auch eine Stelle bei Gregor von Nazianz erinnert stark an Ignatius Eph. 7, 2 und Pol. 3, 2: παθητὸν σαρκὶ, ἀπαθῆ θεότητι, περιγραπτὸν σώματι, ἀπερίγραπτον πνεύματι, τὸν αὐτὸν ἐπίγειον καὶ οὐράνιον, ὁρώμενον καὶ νοούμενον, χωρητὸν καὶ ἀχώρητον, ἵν' ὅλῳ ἀνθρώπῳ τῷ αὐτῷ καὶ θεῷ ὅλος ἄνθρωπος ἀναπλασθῇ πεσὼν ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν[2]. Vgl. auch den Ausdruck: εἴπερ μὴ ταὐτὸν τὸ ἀόρατον τῷ ὁρατῷ, καὶ τὸ ἄχρονον τῷ ὑπὸ χρόνῳ[3].

§ 48. Die christliche Martyriumsgesinnung des hl. Ignatius: Περιέχουσιν ὑπομονήν.

Die Briefe des Ignatias „enthalten Geduld", hat Polykarp geschrieben. — Als der Bischof von Smyrna die Philipper zur Geduld ermahnte (c. 9), da konnte er sie vor allem auf das Beispiel des Ignatius selbst verweisen. Und Polykarp bedient sich zugleich einer Ausdrucksweise, die deutlich an die Terminologie der Ignatiusbriefe gemahnt. Wenn er den Ignatius und seine Genossen „die Nachahmer der wahren Liebe", τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης (1, 1) nennt, so ist leicht erkenntlich, daß dieser Gedanke der Widerhall des von Ignatius mit so inniger Wärme geäußerten Wunsches ist: „Lasset mich Nachahmer des Leidens meines Gottes

[1] IX, 10. Migne a. a. O. 3378.

[2] Ep. 101. Migne, P. Gr. 37, 177. Gleich darauf polemisiert Gregor gegen diejenigen, welche nach der Weise der gnostischen Doketen behaupten, Christus sei durch Maria wie durch einen Kanal geflossen.

[3] a. a. O. Migne 180. Hier mag noch Erwähnung finden Photius Bibl. 228 (Migne, P. Gr. 103, 960): ὅτι τὸν αὐτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ ἀληθῶς υἱὸν ἀνθρώπου γενέσθαι μεγαλοφώνως ἀνακηρύττει, παθητόν τε τὸν αὐτὸν καὶ ἀπαθῆ, καὶ τὸν ἀθάνατον νόμοις ὑποκύψαι θανάτου etc. (Eph. 7, 2); vgl. auch Photius Bibl. 229 (Migne a. a. O. 984): ὁρατὸς καὶ ἀόρατος etc. (Pol. 3, 2).

sein!“ (R. 6, 3). Und wenn Polykarp betont, diese Märtyrer hätten „mit dem Herrn gelitten“ (9, 2: τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον), so kann wiederum niemandem entgehen, daß dieses Wort das Echo des ignatianischen Gedankens ist: „Um mit ihm, mit Jesus Christus, zu leiden, ertrage ich alles“ (Sm. 4, 2). Polykarp nennt die Ketten der Märtyrer die „den Heiligen geziemenden Fesseln, welche die Zierde sind derjenigen, die von Gott und unserem Herrn wahrhaft auserwählt sind“: διαδήματα τῶν ἀληθῶς ὑπὸ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκλελεγμένων (1, 1). Und Ignatius hat die Ketten, die er um Christi willen trägt als „geistige Perlen“ τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας (Eph. 11, 2) bezeichnet. Es berührt angenehm, daß Polykarp sich nicht scheut, das Beispiel des Ignatius und seiner Martyriumsgenossen den Christen als nachahmenswert vor Augen zu halten. Das ist ein wohltuender Beweis dafür, daß die vielfach harten, wegwerfenden Urteile über Ignatius, wie man sie von Bekämpfern der Echtheit seiner Briefe hören mußte, nicht übereinstimmen mit der Anschauung eines christlichen Bischofs des zweiten Jahrhunderts,[1] der später selbst durch ein berühmtes Martyrium seiner Christusliebe beredten Ausdruck gegeben hat. Polykarp stand bei Abfassung seines Briefes an die Philipper noch ganz unter dem Eindruck der gewaltigen Persönlichkeit des von inniger Christusliebe glühenden Ignatius. Dieser Polykarpbrief ist der wertvolle Bericht eines hervorragenden zeitgenössischen Bischofs, der Zeugnis dafür ablegt, daß der antiochenische Märtyrerbischof diejenigen, die persönlich mit ihm verkehrten, ebenso zur Bewunderung hinriß, wie seine Briefe jetzt noch uns begeistern.

Irenäus[2] zitiert die bekannte Stelle aus dem ignatianischen Römerbrief (4, 1): „Ich bin ein Weizen Christi und muß durch die Zähne der wilden Tiere gemahlen werden, damit ich als reines Gottesbrot erfunden werde.“ Irenäus spricht an jener Stelle davon, daß Trübsale kommen und kommen müssen über diejenigen, welche gerettet und des ewigen Heiles teilhaftig werden, damit sie, durch die Tugend der Geduld gereinigt und geläutert, sich Verdienste sammeln und tauglich befunden werden für das himmlische Hoch-

[1] So ist es auch später geblieben. Erinnert sei nur an Eusebius, welcher berichtet, daß der wegen seines Bekenntnisses für Christus (τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν H. E. III, 36, 3) gemarterte Ignatius noch zu seiner Zeit sehr berühmt war: ὅ τε παρὰ πλείστοις εἰς ἔτι νῦν διαβόητος Ἰγνάτιος. H. E. III, 36, 2. Eduard Schwartz, Eusebius Werke. 2. Bd. Leipzig 1903, 274.

[2] Adv. haer. V. 28, 3 (Harvey, II 403).

zeitsmahl des Königs. Und zur Bekräftigung seiner Worte beruft er sich auf einen Mann, der aus Liebe zu Gott das Martyrium erduldete, der also seine Worte durch sein Beispiel bekräftigte und deswegen es verdient, gehört zu werden: „Et propterea tribulatio necessaria est his qui salvantur, ut quodammodo contriti et attenuati et conspersi per patientiam Verbo Dei et igniti, apti sint ad convivium Regis. Quemadmodum quidam de nostris dixit[1], propter martyrium in Deum adjudicatus ad bestias: Quoniam frumentum sum Christi, et per dentes bestiarum molor, ut mundus panis Dei inveniar“[2].

An die ignatianische Bezeichnung der Martyriumsketten als „geistige Perlen“ erinnert auch folgende Stelle aus einem der Briefe Cyprians[3]: „Ornamenta sunt ista, non vincula, nec christianorum pedes ad infamiam copulant, sed clarificant ad coronam. O pedes feliciter vincti“ etc. Desgleichen folgender Bericht in der Passio septem monachorum:[4] „Eductisque illis de custodia multitudo populi dei bellatores trinitatis quasi agnos innocuos ad victimam deducebat, et rugientium pondera catenarum quasi quaedam monilia pervidebat, quia non fuerunt illa vincula, sed potius ornamenta. Incedebant itaque cum fiducia ad supplicium quasi ad epulas concurrentes, una voce per ambitus platearum domino decantantes: Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus.“ Diese Auffassung hatten auch die Märtyrer der gallikanischen Kirche, von denen die Ge-

[1] Über dixit (εἶπεν: Eus. H. E. III, 36, 12. Eduard Schwartz, Eusebius Werke. 2. Bd. Leipzig 1903, 278) vgl. Ad. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. 1. Bd. Leipzig 1897, 400f.

[2] Ernest Renan, Les Évangiles et la seconde génération chrétienne. Paris 1877, 492f., bemerkt hiezu: „Soixante ans après la mort d'Ignace, la phrase caractéristique de ce morceau ‚Je suis le froment de Dieu‘ était traditionelle dans l'Église, et on la répétait pour s'encourager au martyre.“ Dann verweist Renan auf die Verwandtschaft von R. 5 und Mart. Pol. 3 und fährt fort (S. 493): „Ignace devint ainsi le grand maître du martyre, l'excitateur aux folles ardeurs de la mort pour Jésus.“ — Vgl. J. Huby, Christus. [2]Paris 1912, 755: „Ignace, évêque d'Antioche, livré aux bêtes sous Trajan. C'est le type du pontife enthousiaste et le type du martyr... Ses accents n'ont pas moins ému l'Église que ceux de saint Paul, et dans quelques phrases de lui, mille fois citées, paraît s'être concentré l'esprit de tous les martyrs.“

[3] Epist. 76, c. 2. Guil. Hartel, Th. Caecili Cypriani epistulae (Corpus scriptorum eccl. lat. Vol. III P. II), Vindobonae 1871, 829.

[4] Michael Petschenig, Victoris episcopi Vitensis historia persecutionis Africanae provinciae (Corp. scr. eccl. lat. Vol. VII), Vindobonae 1881, 111.

meinden von Vienne und Lyon berichten, sie hätten ihre Fesseln als „kostbaren Schmuck“ betrachtet: ὥστε καὶ τὰ δεσμὰ κόσμον εὐπρεπῆ περικεῖσθαι.[1] — Vielleicht ist auch der Ausdruck „ut bestias lucraretur“ in der Passio S. Perpetuae (c. 14)[2] eine Erinnerung an den ignatianischen Wunsch ὀναίμην τῶν θηρίων (R. 5, 2). Andere Zeugnisse, die sich mehr auf den Bericht des ignatianischen Martyriums stützen, sollen übergangen werden.

§ 49. Die Christusmystik des hl. Ignatius: Περιέχουσιν οἰκοδομήν.

Polykarp hat von den ignatianischen Briefen auch gesagt: περιέχουσι πᾶσαν οἰκοδομὴν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν. Ignatius ist Mystiker gewesen, ein Mann von glühender Gottes- und inniger Christusliebe. Und auch dieses Moment hat die Nachwelt nicht vergessen.

Origenes[3] bemerkt in seinem Prolog zu dem Kommentar, den er über das „Hohe Lied“ geschrieben hat, er halte es nicht für unrecht, Gott „amor“ zu nennen, da der hl. Johannes Gott als „caritas“ bezeichnet habe. Und diese seine Anschauung begründet er mit einem Zitat aus dem ignatianischen Römerbrief (7, 2): „Denique memini aliquem sanctorum dixisse Ignatium nomine de Christo: Meus autem amor crucifixus est; nec reprehendi eum pro hoc dignum judico.“ Darnach hat Origenes wohl die Anschauung gehabt, Ignatius habe mit den Worten ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται sagen wollen: Der Gegenstand meiner Liebe, d. h. Jesus Christus ist gekreuzigt worden. An sich ist diese Deutung nicht unmöglich. Man dürfte wohl auch nicht schlechterdings sagen, daß sie mit dem Kontext unvereinbar sei. Unmittelbar vorher sagt Ignatius, daß er darnach verlange zu sterben: ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν. Daran schließt sich ungezwungen der Gedanke: Ich will sterben und zwar sterben für Jesus Christus, weil er, welcher der einzige Gegenstand meiner Liebe ist, auch gestorben ist und zwar gestorben am Kreuze. Eine andere Liebe als die zu Jesus Christus kenne ich nicht; nicht ist in mir Feuer, welches das Irdische liebt: ζῶν γὰρ γράφω ὑμῖν, ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν. ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ

[1] Eusebius. H. E. V, 1, 35 (E. Schwartz, Eusebius Werke. 2. Bd. Leipzig 1903, 416). Vgl. auch Clem. Hom. 13, 16: τιμίους μαργαρίτας περίκειται, τοὺς σωφρονίζοντας λόγους. (Migne, P. Gr. 2, 340).

[2] Armitage Robinson, The passion of S. Perpetua. (Text and Studies 1[2].) Cambridge 1891, 82. [3] Migne, P. Gr. 13, 70.

φιλόϋλον. — Indes wird die Deutung des Origenes gewöhnlich als falsch bezeichnet. So bemerkt Funk zu der Stelle: „ὁ ἐμὸς ἔρως non est Christus, ut Origenes putavit, sed concupiscentia rerum mundanarum, ut contextus docet". Ähnlich Th. Zahn: „Non Christum, quem solum amet, crucifixum esse dicit Ignatius, quemadmodum plerique post Origenem intellexerunt, nec vero eum, qui crucifixus est, amorem suum vocavit, sicuti graecorum verborum ignari nonnulli halucinati sunt, sed suam rerum terrestrium cupiditatem quasi crucifixam esse profitetur (cf. Gal. 6, 14), rogans Romanos ut illi quoque desinant carnali modo ipsum amare (2, 1) vel mundum concupiscere" (7, 1). — Indes sind auch diese Bemerkungen kaum allewegs richtig. Der scharfe Ausdruck Zahns „graecorum verborum ignari nonnulli halucinati sunt" geht vielleicht doch etwas zu weit, da, wie Origenes selbst bemerkte, auch Johannes Gott „die Liebe" genannt hat. Folgt man der Anschauung des Origenes, dann hat man den Vorzug, daß der Ausdruck ἐσταύρωται leicht verständlich ist und keiner Erklärung bedarf. Freilich läßt sich dagegen sagen, Ignatius hätte sich deutlicher ausgedrückt, wenn er unter ἔρως den Gegenstand seiner Liebe gemeint hätte. Das ist möglich, aber nicht notwendig; denn Ignatius bezeichnet auch Phld. 5, 1 das Evangelium, d. h. den Inhalt des Evangeliums als Fleisch Jesu und Tr. 8, 1 den Glauben, d. h. den Gegenstand des Glaubens als Fleisch des Herrn, und an derselben Stelle die Liebe, d. h. den Gegenstand der Liebe als Blut Jesu Christi; und R. 7, 3 bezeichnet er das Blut Christi als unvergängliche Liebe. — Allerdings darf nicht behauptet werden, daß die Deutung des Origenes die einzig mögliche sei. Es gibt auch andere Erklärungsversuche und Erklärungsmöglichkeiten. Wenn Ignatius sagt: ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, so muß man zugeben, das heißt zunächst nicht: der Gegenstand meiner Liebe ist gekreuzigt, sondern bloß: meine Liebe ist gekreuzigt. Und es ist vielleicht ein richtiger Gedanke der neueren Ignatiuserklärung, daß ἔρως durch einen genetivus objectivus näher zu bestimmen ist. Aber nun entsteht die Frage: Wie muß diese Ergänzung lauten? Funk meint, Ignatius rede von einer „concupiscentia rerum mundanarum" und ebenso versteht Zahn unter ἔρως die „cupiditas rerum terrestrium". Sollte aber das die einzig mögliche Lösung sein? Könnte Ignatius nicht die Liebe zu Jesus Christus im Auge haben? Wir brauchen wohl nicht eigens zu bemerken, daß die letztere Auffassung nicht identisch ist mit der des Origenes. „Meine Liebe zu Jesus Christus ist ge-

kreuzigt" ist nicht dasselbe wie: „Meine Liebe, d. h. Jesus Christus, ist gekreuzigt." Wir haben also, auch wenn wir nicht die Meinung des Origenes annehmen wollen, noch zwei Erklärungsmöglichkeiten. Welche ist die richtige? Der Hinweis auf Gal. 6, 14 ist nicht ganz zutreffend, da Ignatius nicht wie Paulus sagt: die Welt sei ihm gekreuzigt, auch nicht: die Liebe zur Welt sei gekreuzigt, sondern einfach: meine Liebe ist gekreuzigt. Ob man nun ergänzen muß: meine Liebe zur Welt, oder: meine Liebe zu Christus, das zu entscheiden ist nicht leicht. Doch kann uns eventuell das ἐσταύρωται auf eine richtige Fährte bringen. Nimmt man ἔρως im Sinne von „Liebe zur Welt", dann bedeutet „gekreuzigt" so viel wie „getötet", „abgestorben" und es drückt der Gedanke ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται genau dasselbe aus wie das unmittelbar folgende: καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον. Eine solche Tautologie ist möglich; aber man wird wohl zur Annahme einer solchen Tautologie nicht so leicht geneigt sein, wenn eine andere Erklärung ebenso gut möglich ist. Zudem ist „gekreuzigt" nicht gerade dasselbe wie „getötet" oder „gestorben"; man denke nur an die Terminologie des apostolischen Symbols. Darum wäre wohl die Frage der Erwägung wert, ob Ignatius nicht habe sagen wollen: Meine Liebe zu Jesus Christus ist gekreuzigt Ignatius will sterben, um mit Jesus Christus vereinigt zu werden: ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω, diesen Wunsch hat er R. 5, 3 mit inniger Wärme zweimal geäußert; καλόν μοι ἀποθανεῖν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν hat er 6, 1 mit emphatischer Begeisterung betont und hinzugefügt, daß er nichts anderes wünsche, als mit jenem vereinigt zu werden, der für ihn gestorben ist. Aber ein großer Kummer, ein heftiger Schmerz erfüllt seine Seele, der Gedanke, daß ihm von den Römern ein Hindernis in den Weg gelegt werde, um für Christus zu sterben und mit Christus vereinigt zu werden (c. 6 u. 7). Deswegen leidet er große Qual. Diese Furcht bereitet ihm viele Schmerzen; seine Liebe, die er zu Jesus Christus hat, muß fürchten, daß ihre Sehnsucht noch nicht gestillt werde, seine Liebe ist noch nicht befriedigt, seine Liebe leidet große Pein, sie ist ans Kreuz geschlagen, sie leidet Qualen, wie derjenige, der am Kreuze schmachtend leiden muß. Um dieses Übermaß des Leidens seiner glühenden Christusliebe drastisch auszudrücken, gebraucht Ignatius den Ausdruck: ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται.

Diese Erklärung ist, wie wir schon angedeutet haben, nicht die einzig mögliche; aber sie paßt sehr gut in den Zusammen-

hang und trägt auch der eigentlichen Bedeutung von ἐσταύρωται Rechnung.

Ähnlich wie Origenes beruft sich auch Dionysius Areopagita[1] auf den θεῖος Ἰγνάτιος, um den Gebrauch des Wortes ἔρως Gott gegenüber zu rechtfertigen. Theodor Studita[2] ermahnt in einer seiner Reden an die Mönche zu inniger Christusliebe und führt zur Bekräftigung seiner Worte Aussprüche heiliger Männer an, darunter auch, ohne jedoch den Namen des Ignatius zu nennen, Ign. R. 7, 2 in folgender Fassung: ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται Χριστός.

Mit begeisterten Worten hat Severus von Antiochien[3] die innige Christusliebe des Ignatius gepriesen. „Wer nur einigermaßen die Sprache der Römer versteht, weiß, daß Ignatius (Nurono) in unserer Sprache ‚feurig' bedeutet. „Ignis" nämlich nennen die Römer das leuchtende und brennende Feuer. Wo ist aber jemand, der in nämlichem Maße das Feuer, d. i. die Flamme der göttlichen Liebe in sich trägt und von Sehnsucht nach dem Leiden für Christus im gleichen Grade erglüht, wie derjenige, der an die Römer geschrieben hat: Feuer und wilde Tiere und tausend Arten von Qualen mögen über mich kommen, wenn ich nur zu Jesus Christus gelange!"

Wie aus der Grußform seiner Briefe hervorgeht, hatte Ignatius neben dem Namen Ignatius auch den eines Θεοφόρος. Es ist dieser Name an sich nur nomen proprium, der griechische Eigenname neben dem lateinischen Namen Ignatius. Aber da Ignatius die Christen von Ephesus so eindringlich mahnt, sie sollten θεοφόροι und χριστοφόροι sein, so dürften wir daraus schließen, daß es unserem Bischof als ein Ideal vorschwebte, nicht bloß Theophorus zu heißen, sondern in Wahrheit ein Gottes- und Christusträger[4] zu sein. Deswegen wird in den epistulae Severi et Julii Halicarnassensis nach-

[1] De div. nom. 4, 12. Migne, P. Gr. 3, 709. Vgl. hiezu Hugo Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz 1900, 67f.

[2] Catech. 3. Migne, P. Gr. 99, 512. Ang. Mai, Nova Patrum Bibliotheca IX (ed. Jos. Cozza-Luzi), Romae 1888, 7.

[3] Serm. 65 de Basilio et Gregorio. Syrisch bei Cureton, Corp. Ign. 215 (englisch S. 247), griechisch bei Zahn, Ign. et Pol. ep. 354f.

[4] Θεοφόρος wurde manchmal auch passivisch aufgefaßt. Daher ist die Legende zu erklären, Ignatius sei das Kind gewesen, das Christus auf die Arme nahm und den Aposteln als Beispiel zur Nachahmung empfahl (Mt. 18, 4). Vgl. Adolf Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. I. Leipzig 1893 83 u. 85. — Frz. Jos. Dölger, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums, Paderborn 1912, 110f.

drücklich von Ignatius gesagt: „in quo Christus habitabat et loquebatur ita ut in Paulo, unde Theophorus dictus est".

Hier mag noch ergänzend angefügt werden, daß die kurze syrische Rezension der Ignatiusbriefe, wie man jetzt fast allgemein annimmt, als ein Auszug aus den echten Briefen zu betrachten ist, der von einem syrischen Mönche zu erbaulichen Zwecken, zur Förderung seiner und wohl auch seiner Mitbrüder Frömmigkeit gemacht wurde.

Die Nachwelt hat also nicht bloß die dogmatische, sondern auch die mystische und ascetische Bedeutung der ignatianischen Briefe erkannt und geschätzt. Man hat an ihm ebensosehr seine glühende Liebe zu Jesus Christus bewundert und nachzuahmen sich bestrebt, wie man ihn gerne als bedeutenden Zeugen der christlichen Tradition angerufen hat[1].

---

3. Abschnitt.

Bedeutung der Ignatiusbriefe für die Gegenwart.

I. Kapitel. Hat die katholische Theologie ein Recht, sich auf Ignatius zu berufen?

Wir haben den Einfluß des Ignatius besonders auf die Patristik näher untersucht. Wenn wir nun auf die christliche Literatur des Mittelalters übergehen sollten, so ist hier zu bemerken, daß zwar die Erinnerung an die Person des Ignatius

[1] Gerade wenn man so dieses Fortleben des Ignatius — und auch seiner Christusmystik — in der Folgezeit betrachtet, fühlt man recht lebhaft, daß man nicht „von entgegengesetzten Tendenzstrebungen zwischen den apostolischen Vätern und den späteren Kirchenvätern" reden darf. Vgl. Jefka, Jesus von Nazareth und die Christologie. Kritische Betrachtungen eines Arztes; herausgegeben von Karl Marti. Straßburg 1911, 203. S. 200 heißt es: „Es ist ein schneidender Unterschied zwischen dem tendenziösen Streben der apostolischen Väter und mancher späteren Kirchenväter. Die innigste Ehrfurcht gegen Jesu Lehre wie Person beseelt die apostolischen Väter insgesamt; dieser sucht jeder Einzelne nach seinem besten Können und Wissen Ausdruck zu geben, unbekümmert um sich und seine Person und in diesem selbstlosen Streben sind alle einig wie echte Brüder. Das ändert sich diametral mit der Zeit. Allmählich gewannen Einfluß Männer im Vollbesitze griechischer Bildung, wohlbewandert in den Irrgängen der griechischen Philosophie.... Diese Skeptiker nahmen nicht wie die Jünger und die Urchristen, das Christentum an als Nahrung für ein ebenso starkes als kindlich reines Herz, sondern prüften es mit der kühlen Neugierde des Verstandes."

nicht geschwunden ist, daß man sich auch an ignatianische Briefe erinnert, daß jedoch die echten Briefe des Ignatius so gut wie unbekannt sind[1]. Um so auffallender ist die Abfassung der überaus wertvollen lateinischen Übersetzung der ignatianischen Briefe, die, wie es scheint[2], zur Zeit des 1253 verstorbenen Bischofs von Lincoln, Robert Grosseteste, in England hergestellt wurde. Doch hat auch diese Übersetzung die Kenntnis der Ignatianen nicht weiteren Kreisen vermittelt. Erst nachdem die Briefe im Drucke erschienen waren[3], wurde neben der kirchenrechtlichen Seite auch ihre christologische Bedeutung mehr gewürdigt, und in der Gegenwart wird wohl in keiner dogmatisch-christologischen Abhandlung Ignatius ganz vergessen, wenn auch eine eingehendere Würdigung selten zu finden ist. Wir dürfen es uns wohl versagen, die Belege hiefür zu erbringen, da wir sonst zu weitläufig würden. Erörtern wollen wir nur noch die Frage, ob die katholische Theologie ein Recht hat, sich in christologischen Fragen auf Ignatius zu berufen.

§ 50. Urteile über die Orthodoxie der Ignatianen.

Irenäus hat den hl. Ignatius mit Stolz genannt: quidam de nostris[4]. Mit diesem Ausdruck „Einer von den Unsrigen" wollte Irenäus wohl auch sagen, er stehe auf demselben Glaubensstandpunkt wie Ignatius. Irenäus, den Schüler des hl. Polykarp, hat Johannes Werner[5] als „Sohn der altkatholischen Kirche" kennzeichnen zu müssen geglaubt. Und darum liegt es nahe, Ignatius, der vor seinem Tode mit Polykarp noch in mündlichen und schriftlichen Gedankenaustausch trat, in ähnlicher Weise zu charakterisieren.

Von der Goltz dagegen meint, die lehrhaften Äußerungen

---

[1] In die Zeit des Mittelalters fällt die Abfassung der unechten Briefe des Ignatius an den Apostel Johannes und an Maria, die Mutter Jesu. Vgl. Franz Xav. Funk, Patres Apostolici I. Tubingae 1901, LXIV.

[2] Vgl. Funk a. a. O. LXXVI.

[3] Vergleiche hierüber die Einleitungen zu den Ausgaben der ignatianischen Briefe.

[4] Adv. haer. V, 28, 4. Harvey, II 403.

[5] Der Paulinismus des Irenäus (Texte u. Unterss. zur Gesch. der altchr. Litt. 6. Bd. 2. Heft). Leipzig 1889, 217. Vgl. S. 218: „Wie noch jetzt im Banne jener katholischen Dogmatik manch frommes Christenherz lebt, trotzdem sie gegenüber dem Evangelium nur als Versteinerung gelten kann, so hat Irenäus erst recht als Christ und Held zu gelten, dessen Zeitverhältnisse zu dieser Gestaltung des Christentums führten. Auch er hat wahres Christentum, aber in fremdartiger Umhüllung und falscher Ausprägung."

des Ignatius besäßen „mehr apostolische Einfachheit als kirchliche Korrektheit“[1].

Da wir in unseren früheren Darlegungen über die Christologie des Ignatius schon vielfach gezwungen waren, gegen v. d. Goltz Stellung zu nehmen und seine Anschauung als nicht richtig zu charakterisieren, so ergibt sich daraus als selbstverständliche Folgerung, daß uns auch sein Urteil über die wenig „kirchliche Korrektheit“ des Ignatius verdächtig vorkommen muß.

Die Frage, ob Ignatius orthodox, speziell „katholisch“ sei, ist eine alte und wichtige Streitfrage und hat eigentlich den ganzen langen Kampf um die Echtheit der Ignatianen beherrscht und dirigiert. Hiebei kann man allerdings eine eigentümliche Wahrnehmung machen, die es nicht verdient, gleichgültig behandelt zu werden. All diejenigen nämlich, welche die Echtheit der Briefe bekämpften, gaben meist unbedenklich zu, daß ihr Inhalt katholisch sei; ja es scheint der katholische Charakter der Briefe, wenn auch nicht gerade ausschließlich, so doch vornehmlich der Grund gewesen zu sein, warum man ihre Echtheit in Zweifel zog; denn als man später infolge gründlichster Argumentation verschiedener Autoren die Bedenken über die Authentizität schlechterdings nicht mehr aufrecht halten konnte, fing man an, den katholischen Charakter der Briefe in Abrede zu stellen. Es entbehrt nicht des Interesses, diesen Wandel etwas zu verfolgen. Ursprünglich war es mehr die in den Briefen mit so auffallender Klarheit gezeichnete Organisation der kirchlichen Hierarchie, die namentlich protestantische Theologen zur Bekämpfung der Echtheit veranlaßte. Wie wenig objektiv man hiebei verfuhr, hat Ferdinand Christian Baur mit anerkennenswerter Offenheit verraten. Für ihn galt es als allgemein

[1] Ign. v. Ant. S. 3. Auch Christoph Friedrich v. Ammon (Die wahre und falsche Orthodoxie. Leipzig 1849, 37 f.) sagt von den echten und unechten Briefen des Ignatius, daß es ihnen „sämtlich weder an Geist noch Wärme, wohl aber zuweilen an biblisch und kirchlich geregelten Ideen“ fehle. „Der fromme Märtyrer“ habe sich „keineswegs als ein Vorbild der Orthodoxie bewährt“. Indes stützt v. Ammon sein Urteil vornehmlich auf interpolierte Texte. Auch Jean Réville (Les origines de l'épiscopat. Paris 1894, 470) drückt sich über die Orthodoxie des Ignatius nicht besonders günstig aus, wenn er schreibt: „Il est nettement subordinatien et en même temps, il emploie des termes comme αἷμα θεοῦ qui pourraient le faire passer pour théopaschite.“ Später heißt es dann: „Ignace est bien l'ancêtre spirituel des Nestoriens comme les docètes des communautés helléniques d'Asie-Mineure, nourris de speculations judéo-alexandrines, sont les ancêtres des monophysites égyptiens.“

anerkannte Tatsache, daß „der Episkopat in dem Sinne, in welchem er seitdem das Lebensprinzip der katholischen Kirche geworden ist, als das Organ der kirchlichen Einheit, die Grundidee ist, um welche sich alle diese Briefe bewegen“[1]. In der nämlichen Schrift, in welcher die eben angeführten Worte stehen, finden wir einen Satz, welcher ziemlich unverblümt den Grund angibt, warum die Echtheit der Ignatianen zu bekämpfen sei. Baur schreibt: „Indes ist allerdings, je näher diese Briefe an das apostolische Zeitalter hinaufgerückt werden, auch die Voraussetzung um so wahrscheinlicher, daß die in ihnen enthaltene Verfassung der Kirche einen der apostolischen Zeit entsprechenden Charakter an sich tragen werde. Daher haben alle, welche die hierarchische Tendenz, die diesen Briefen in alter und neuer Zeit so viele Freunde erworben hat, weder für christlich noch für apostolisch halten können, ein sehr natürliches Interesse, über die Fragen wegen ihres Ursprunges nicht so leicht hinwegzugehen, und wenn nun aufs neue die Prätension gemacht wird, sie geradezu als ein echtes Erzeugnis der zunächst an das apostolische Zeitalter grenzenden Periode zu nehmen, die alten Gründe gegen ihre Unechtheit in Erinnerung zu bringen und so viel wie möglich mit neuen zu verstärken“ (S. 63). Treffend bemerkt deswegen Richard Rothe[2] es sei leider in dem Kampf um die Echtheit der Ignatianen die „Unbefangenheit“ geschwunden. „Unter dem Kampf zwischen dem Katholizismus und dem Protestantismus und innerhalb dieses letzteren wieder zwischen den Episkopalen und den Nichtepiskopalen hatte sich bereits das polemische Interesse der Frage wegen der Echtheit unserer Briefe bemächtigt.“ Schuld daran waren vor allem „die hochgespannten Vorstellungen von dem Episkopat“. „An diesem Punkt, der, als der Streit entbrannte, für die Protestanten eine ungemeine polemische Wichtigkeit hatte, allein hängt zuletzt die Verwerfung unserer Briefe oder doch die Annahme ihrer Interpolation; denn außerdem läßt sich gar kein positives Bedenken gegen sie aufbringen. Die Spur einer Beziehung auf nachignatianische Häresien, die man auch in der kürzeren Recension hat finden wollen, ist ein leeres Trugbild.“[3] Es wäre nun höchst interessant nachzuweisen, wie

[1] Über den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche. Tübingen 1838, 64. [2] Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung 1. Bd. Wittenberg 1837, 725.

[3] Vgl. auch Andreas Benedikt Feilmoser, Einleitung in die Bücher des Neuen Bundes. Innsbruck 1810, 169: „Die Briefe des Ignatius, welcher i. J. 106 als Märtyrer

diejenigen Autoren, welche die Echtheit bekämpften, meist von der Anschauung ausgingen, die ignatianischen Briefe zeichneten das Bild einer Hierarchie, wie sie ganz den Idealen der katholischen Kirche entspricht, während diejenigen akatholischen Autoren, welche die Echtheit zugaben, von der bisherigen Anschauung über die in den Ignatiusbriefen uns gegenübertretende Hierarchie abschwenkten und sie als nichtkatholisch darzulegen sich bemühten. Doch gehört dieser Punkt nicht zu unserem Thema. Wir wollen deswegen eine andere Frage untersuchen, welche einem ähnlichen Schicksale verfallen ist, nämlich die ignatianische Christologie. Später, besonders als rationalistische Theologen sich eingehender mit der quaestio Ignatiana befaßten, wurde auch das christologische Interesse mehr in den Vordergrund gerückt. Die Bekämpfer der Echtheit machten geltend, Ignatius kenne und lehre bereits die katholische Anschauung über Christus als wahren Gott und Menschen, anerkenne besonders die absolute Gottheit und die wahre Gottessohnschaft Christi, und es sei deswegen unmöglich, daß Ignatius bereits zu Beginn des zweiten christlichen Jahrhunderts seine Briefe geschrieben habe. Die Verteidiger der Echtheit, soweit sie nicht auf katholischem oder protestantisch-orthodoxem Standpunkt standen oder stehen, leugneten und leugnen, daß Ignatius „gut nizänisch“[1] sei.

Einige Beispiele mögen diesen auffallenden Kontrast etwas erläutern.

Albert Schwegler[2] hat über die ignatianischen Briefe folgendes Urteil gefällt: „Der Schlußstein des nachapostolischen Zeitalters von paulinischer Seite sind die ignatianischen Briefe. Sie sind die letzte reifste Frucht aller jener Entwicklungen des paulinischen Gedankens, die wir im Vorstehenden schrittweise verfolgt

---

gestorben ist, werden zwar von vielen Protestanten für unecht erklärt; aber mehr aus dogmatischen als kritischen Gründen.“ — Hans Lietzmann (Wie wurden die Bücher des Neuen Testaments heilige Schrift? Tübingen 1907, 28f.) schreibt: „Ich will beifügen, daß die bei der älteren Generation kritischer Theologen, wie Weizsäcker, noch gehegten Zweifel gegen die Echtheit der Ignatianischen Briefe jetzt von fast allen urteilsfähigen Kritikern aufgegeben sind. Diese Zweifel beruhten auf Theorien. Weil die Angaben der Briefe nicht mit den Theorien übereinstimmten, hielt man sie für unecht. Wir haben inzwischen durch die fortschreitende kritische Arbeit gelernt, die Briefe für echt und die Theorien für korrekturbedürftig anzusehen.“

[1] Von der Goltz, Ign. v. Ant. 26.

[2] Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. II. Tübingen 1846.

haben, die zentrale Zusammenfassung alles dessen, was im damaligen Zeitbewußtsein als Ahnung und Drang einer neuen Zukunft gegeben war. Sie sind, wie das früheste geschichtliche Zeugnis für die Existenz des Namens ἐκκλησία καθολική (Sm. 8, 2), so das eigentliche dogmatische Programm des Katholizismus, dessen bedingende und vermittelnde Faktoren in ihnen bereits mit einer für jene Zeit bewunderungswürdigen Vollständigkeit und Folgerichtigkeit dargelegt sind" (S. 159). So sicher für Schwegler der katholische Charakter der Ignatianen ist, ebenso sicher ist ihre Unechtheit. „Um von allem anderen abzusehen, so spricht einesteils die äußere Unwahrscheinlichkeit eines Briefwechsels, wie der vorliegende unter den gegebenen Umständen gewesen sein müßte, anderenteils die absolute psychologische Unwahrscheinlichkeit des Inhalts dieser Briefe so laut gegen ihre Echtheit, daß man auf untergeordnete Punkte, z. B. ihre offenbare Rücksichtnahme auf den späteren Gnostizismus, gar nicht einmal großes Gewicht zu legen nötig hat" (S. 160).

Ferdinand Christian Baur erklärt: „Die angeblich von Ignatius, dem Bischof von Antiochien, auf dem Wege zum Märtyrertod in Rom geschriebenen Briefe sind in jeder der drei Textesgestalten, in welchen sie jetzt existieren, eine pseudepigraphische Schrift, welche tief in die dogmatischen Gegensätze und hierarchischen Interessen des zweiten Jahrhunderts hineinreicht."[1] Die Schriften des Ignatius seien „nicht vor die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu setzen"[2]. Als Grund dieser späteren Datierung wird unter anderem angegeben[3], daß der Verfasser der ignatianischen Briefe „Christus auch schon als den Logos Gottes kennt", daß er „Christus öfter θεός nennt", ja „sogar von dem πάθος τοῦ θεοῦ spricht." — In ähnlicher Weise erklärt Daniel Schenkel[4] die Ignatianen für unecht, weil die geschichtliche Situation in diesen Briefen unwahrscheinlich sei, und führt zur Begründung dieses Urteils auch an: „Christus heißt ohne weiteres Gott."

Ernst Renan gibt rückhaltlos zu: „Il (sc. Ignace oder, wie Renan den Verfasser der Briefe nennt, Pseudo-Ignace) est un de

---

[1] Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. [2]Tübingen 1858, 82.

[2] Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. 1. Teil. Tübingen 1841, 133. [3] a. a. O. 165[2].

[4] Das Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit. Leipzig 1879, XVII.

ceux qui parlent de la manière la plus exaltée de la divinité de Jésus Christ (Eph. 7, 2)."[1] Zugleich hält es aber Renan für ausgeschlossen, daß wirklich Ignatius von Antiochien die Briefe geschrieben habe. Die scharfe Zeichnung der kirchlichen Hierarchie lasse das als ausgeschlossen erscheinen. „Tout cela est bien de la fin du IIe siècle, mais non des premières années de ce siècle."[2] Dasselbe gelte von den Häresien, die Ignatius bekämpft: „Les hérésies combattues par l' auteur des épîtres ignatiennes avec tant d'acharnement sont aussi d'un âge postérieur à celui de Trajan."[3] Den Römerbrief allein hält Renan für echt: „l'épître aux Romains toujours exceptée."[4] „L'epître aux Romains ne renferme aucun de ces lieux communs de discipline ecclésiastique où se reconnaît l'intention du faussaire."[5] Es berührt nun wohltuend, daß Renan zugibt, es fänden sich auch im Römerbrief diese „starken Ausdrücke" über die Gottheit Christi. Aber etwas eigentümlich erscheint es, daß Renan das Bedürfnis fühlt, eigens zu erklären, man dürfe sich dadurch nicht allzusehr überraschen lassen. Er war offenbar davon überzeugt, daß man der Echtheit der Briefe vielfach auch deswegen skeptisch gegenüberstand, weil sie die Gottheit Christi so stark betonten. „Les fortes expressions qu'on y rencontre sur la divinité de Jésus-Christ et sur l'eucharistie ne doivent pas trop nous surprendre. Ignace appartenait à l'école de Paul, où les formules de théologie transcendante étaient bien plus de mise que dans la sévère école judéo-chrétienne. Encore moins faut-il s'étonner des nombreuses citations et imitations de Paul que présente l'épître d'Ignace dont nous parlons."[6]

Anfangs der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts wurden in einem nitrischen Kloster drei syrische Handschriften entdeckt, die auch eine — freilich gekürzte — Übersetzung dreier ignatianischer Briefe, nämlich an Polykarp, an die Epheser und an die Römer, enthielten. Der für sehr wertvoll gehaltene Fund wurde im Jahre 1845 von Cureton[7] veröffentlicht. Diese kürzeste Rezension der Ignatiusbriefe erlangte insofern eine Bedeutung, als sie Veranlassung bot für die Wiederaufnahme und Fortsetzung der heftigen

[1] Histoire des origines du Christianisme. VII. Marc-Aurèle et la fin du monde antique. Paris 1882, 420.

[2] Hist. des orig. V. Les Évangiles et la seconde génération chrétienne. Paris 1877, XVIII. [3] a. a. O. [4] a. a. O. XIX.

[5] a. a. O. XXII. [6] a. a. O. XXII.

[7] The ancien Syriac version of the epistles of St. Ignatius to St. Polycarp, the Ephesians and the Romans. London 1845.

literarischen Fehde, die schon früher über die ignatianischen Briefe geführt worden war. Cureton[1] selbst, dann Bunsen[2], A. Ritschl[3], R. Lipsius[4], Fr. Böhringer[5] wollten in dem syrischen Text den ursprünglichen Ignatius gefunden haben. Die Gründe, welche damals gegen die Echtheit des in der Mediceischen Handschrift erhaltenen Ignatiustextes geltend gemacht wurden, sind verschiedenartige und brauchen hier nicht im einzelnen gewürdigt zu werden. Als besonders auffallend und ausschlaggebend bezeichnete man es, daß im syrischen Text gerade diejenigen Partien fehlten, welche in der Überlieferung der Mediceischen Handschrift die göttliche Einsetzung der dreifach abgestuften kirchlichen Hierarchie und besonders des monarchischen Episkopates stark in den Vordergrund rückten, ferner — was für unsere Zwecke besonders interessiert – diejenigen Stücke, welche in besonders deutlicher Weise von der Person Christi handeln und seine Gottheit in besonders markanter Form zum Ausdruck bringen; so sei, um nur ein einziges Beispiel zu erwähnen, in der einleitenden Begrüßungsformel des Epheserbriefes in der Mediceischen Handschrift durch Einschiebung eines καὶ Christus zur Würde des θεὸς ἡμῶν emporgehoben: ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς (καὶ) Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν[6]. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die zugunsten der syrischen Handschrift vorgebrachten Agrumente zu entkräften; das ist längst[7] mit so durchschlagenden Beweismomenten geschehen, daß bereits Th. Zahn[8] erklären konnte, jene

---

[1] Vindiciae Ignatianae. Of the genuine writings of St. Ignatius etc. London 1846. — Corpus Ignatianum, a complete collection of the Ignatian epistles etc. London 1849.

[2] Die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien. Hamburg 1847. — Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Sieben Sendschreiben an Dr. August Neander. Hamburg 1847.

[3] Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1850.

[4] Zeitschrift für historische Theologie 1856, 3—160; Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 1859.

[5] Kirchengeschichte in Biographien. 1873² I, I, 16.

[6] Mehr Beispiele bei Cureton, Corpus Ignatianum XXXVII.

[7] Vgl. Rudolph Christoph Wordsworth in The English Review. Juli 1845. — F. Chr. Baur, Die Ignatianischen Briefe und ihre neuesten Kritiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen. Tübingen 1848. — I. H. Petermann, S. Ignatii epistolae. Leipzig 1849. — Heinrich Denzinger, Über die Ächtheit des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe. Würzburg 1849. — G. Uhlhorn, Zeitschrift für historische Theologie 1851, 3—65. — Th. Zahn, Ign. von Ant. 167—241.

[8] Ignatii et Polycarpi epistulae. Lipsiae 1876, V: „E tribus igitur, quae antehac distingui solebant, epistularum Ign. recensionibus brevissima illa, tres

Theorie schlummere in süßem Schlafe. Uns interessiert hier vor allem die Tatsache, daß es eine Zeit gegeben hat, wo man sagte, der in der Gegenwart fast allgemein für echt gehaltene Ignatiustext sei unecht und gefälscht nicht bloß im Interesse der Hirarchie, sondern auch zugunsten der Gottheit Christi. Der Mediceische Text sei etwa[1] in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts entstanden, wie aus dem Umstande deutlich hervorgehe, daß er erstmals von Athanasius[2] in seinem Ende 359 geschriebenen Briefe „de synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis" zitiert werde; der syrische Text sei damals interpoliert worden im Interesse der durch das Nicänum festgelegten katholischen Lehre gegen die Arianer und gegen Aërius, nicht zwar um das Dogma von der Gottheit Christi erst einzuführen, sondern zu dem Zwecke, um eine hochangesehene und bedeutende kirchliche Autorität aus dem Anfange des Christentums für dasselbe ins Feld führen zu können. Wenn auch der syrische Text schon Zeugnisse für die Gottheit Christi enthalte, so seien sie doch nicht in so direkter und schulgerechter, genau abgewogener Form gehalten, wie in der Mediceischen Rezension, sondern mehr im Stile der inspirierten Schriften und mit der Einfachheit der apostolischen Zeiten[3]. — Die Feststellung, daß in den Ignatiusbriefen, wie sie jetzt fast durchwegs für echt gehalten werden, die Gottheit Christi „in direct and formal manner" ausgedrückt sei, ist immerhin sehr beachtenswert.

F. K. Meier[4] hat eine andere Theorie aufgestellt, die aber im letzten Grunde mit den bisherigen Theorien übereinstimmt. Er kannte noch nicht die kurze syrische Übersetzung, sondern die von Eusebius überlieferte, in der Gegenwart fast allgemein für echt gehaltene Rezension der sieben Briefe und dann die längere, in der Gegen-

tantum epistulas complectens, quam Guil. Cureton e versionis syriacae fragmentis tamquam genuinam harum litterarum formam restituisse non soli sibi videbatur, quasi insomnium suave tandem evanuit."

[1] Es herrscht keine einheitliche Anschauung.

[2] Migne, P. Gr. 26, 776.

[3] Cureton, Corpus Ignatianum XXXVIII: „Wesee, therefore, that this great doctrine (sc. the Godhead of our blessed Lord and Saviour Jesus Christ) is frequently stated and maintained in these Epistles of St. Ignatius, even as they are exhibited in the Syriac translation; not indeed, in so direct and formal a manner as in those passages which have been omitted, but equally plainly and fully, and more in accordance with the style of the inspired writings themselves, and the simplicity of the Apostolic times."

[4] Über die doppelte Rezension der Briefe des Ignatius. Theol. Studien und Kritiken IX (1836, 2) 340—382.

wart durchwegs als das Produkt eines Interpolators und Fälschers gehaltene Redaktion der Ignatianen. F. K. Meier wollte nun dieser letzteren längeren Rezension den Vorrang in der Originalität zusprechen, wenngleich freilich auch sie nicht den völlig authentischen Text des Ignatius uns überliefere. Die kürzere Rezension dagegen sei nichts anderes als „ein kirchlich orthodoxer Auszug der ursprünglich längeren Ausgabe, welcher vornehmlich zugunsten der unter dem Einflusse von Marcellus und Athanasius kirchlich angenommenen Lehren im Laufe des IV. Jahrhunderts veranstaltet sein dürfte, während die längere Ausgabe sicher über die Zeit hinausreicht, in der jene dogmatischen Fragen aufkamen" (S. 358f.). Was die kürzere Rezension besonders verdächtig mache, sei der Umstand, daß „in derselben alle Stellen, welche die höhere Würde Christi, sein Verhältnis zum Vater und verwandte dogmatische Fragen betreffen, sehr genau, fast ängstlich der Vorstellungsweise und dem Sprachgebrauche angepaßt sind, wie es auf den späteren Synoden, wo diese Fragen eine genauere Erörterung fanden, als kirchlich orthodox erkannt und festgestellt wurde, während die längere Ausgabe jene Verhältnisse viel unbestimmter, in einer der apostolischen Zeit angemesseneren Weise auffaßt und behandelt. Zunächst wird nämlich statt der gangbaren Prädikate Χριστός, κύριος, σωτήρ, υἱὸς τοῦ θεοῦ in der kürzeren Rezension sehr gewöhnlich das Prädikat θεός auf Christus übertragen" etc. (S. 354).

Gegenüber F. K. Meier hat R. Rothe[1] mit großem Geschick und mit einer gewissen sympathischen Objektivität die Echtheit der sieben Briefe in der kürzeren Rezension verteidigt. Aber doch fällt bei ihm auf, daß er erst dann eine feste Basis für die Echtheit gefunden zu haben glaubt, nachdem er dargetan hat, daß die Briefe nicht katholisch sind. Er gibt zu, daß man allen Grund hätte, an der Authentizität der Ignatianen zu zweifeln, wenn sie wirklich die Anschauung über die kirchliche Hierarchie enthielten, die man gewöhnlich in ihnen findet. „Wir erkennen bereitwillig die Bedeutung dieses Moments der Skepsis an, vorausgesetzt, daß die Richtigkeit der angeblichen Tatsache feststeht, auf der es beruht. Aber eben hiervon zeigt sich bei genauerer Untersuchung das Gegenteil" (S. 726). Desgleichen negiert Rothe den katholischen Charakter der Ignatiusbriefe, was die Christologie betrifft und betont „die noch so große dogmatische Unbestimmtheit, namentlich in der Trinitätslehre und in der Christologie" (S. 716). Gerade

[1] Die Anfänge der christlichen Kirche. 1. Bd. Wittenberg 1837.

Rothe scheint der erste gewesen zu sein, der Ignatius die Anschauung beilegte, Christus sei Gott nur in einem subjektiven, nicht auch in einem objektiven Sinne. „Der Verfasser, indem er den Erlöser anschaut, erhält unmittelbar den Eindruck, in ihm Gott selbst anzuschauen. Indem er durch den Glauben und die in diesem mitgesetzten sittlichen Funktionen in Lebensgemeinschaft mit ihm steht, wird er unmittelbar dessen inne, wie er in dieser Gemeinschaft wesentlich göttliches Leben, wesentlich die Gemeinschaft mit Gott selbst besitzt. So lebt der Erlöser in seinem Gefühl und Bewußtsein als wesentlich Gott; er hat in dem Erlöser Gott selbst, und eben nur in ihm besitzt er Gott; der Erlöser ist sein Gott — daher nennt der Verfasser Christum gewöhnlich ὁ θεὸς ἡμῶν. Den Ausbruch dieses Stroms der Empfindung kann er nicht zurückhalten, er muß aussprechen, was er in seinem Innern erfährt; überwältigt ruft er aus: der Erlöser ist Gott, mein Gott! Dies ist ja überhaupt der genetische Ausgangspunkt der Überzeugung von der Gottheit Christi (s. auch Joh. 20, 28) und alles Dogmatisierens über dieselbe. Ein Stehenbleiben auf diesem Punkt ist indes nicht möglich; denn dieser unmittelbare Ausdruck des Gefühls erweist sich bald, eben weil er ein noch ganz unmittelbarer ist, als im Widerspruch stehend mit dem sonstigen Inhalt des religiösen Bewußtseins, und es drängt sich das Bedürfnis auf, seinen Gehalt, ohne etwas von ihm aufzugeben, mit diesem zu vermitteln. Aber von einem Gefühl eines solchen Bedürfnisses zeigt sich in der kürzeren Recension unserer Briefe noch keine Spur. Der in ihr vorliegende Stand der Dinge ist ganz der eben beschriebene, wie wir schon vorhin sagten, daß sie sich über den Sohn Gottes, welcher ihr der Erlöser ist, nur aus dem Standpunkte des Bewußtseins um das Verhältnis desselben zu den Gläubigen ausspreche“ (S. 753 f.).

Ähnlich wie Rothe nimmt auch E. C. J. Lützelberger[1] gegen Meier Stellung und hält die kürzere Rezension für „echt und unverstümmelt“ (S. 44). Auch er betont, daß „die Rücksicht auf spätere Ketzereien und dogmatische Bestimmungen der Kirche, das häufige Benennen Christi als Gottes und der Gebrauch der Dreieinigkeitsformel“ (S. 44) nicht als Gegenbeweis benützt werden könne. „Die Benennung ‚Gott‘ darf gar nicht auffallen, da bereits Philo den Logos ‚Gott‘ und auch den Moses so

[1] Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. Leipzig 1840.

nennt, Paulus den Ausdruck von Christus und vom Satan gebraucht, die Offenbarung von einem A und O redet, und auch Plinius uns berichtet im Jahre 107, daß die Christen ihrem Christus als einem Gott Lieder sängen. Nur darf man freilich diesem Worte nicht den Begriff der späteren zweiten Person in der Gottheit unterlegen; denn während Ignatius an der einen Stelle von einem ungebornen oder ungezeugten, im Fleische seienden Gott redet, spricht er in einer andern von einem Sohne Gottes nach dem Willen und nach der Kraft Gottes, so daß man sieht, wie bei ihm diese kämpfenden und unter sich unverträglichen Elemente der Theologie noch im Frieden beisammenlagen" (S. 45).

Besonders auffallend tritt diese Erscheinung mangelnder Objektivität gegenüber feststehenden Glaubenstatsachen bei Otto Pfleiderer zutage. In seinem im Jahre 1873 erschienenen Werke „Der Paulinismus" findet sich der Satz: „Aus dem übrigen dogmatischen Inhalt dieser Briefe (sc. des Ignatius) ist besonders die Christologie hervorzuheben. Das katholisch-kirchliche Bewußtsein spricht sich hier unzweideutig in dem Bestreben aus, die beiden Seiten der Person Christi in ihrer unverkürzten Gleichberechtigung zu wahren" (S. 488).[1] Einige Seiten vorher ist mit ebenso großer Zuversicht erklärt: „Die Unechtheit der unter dem Namen des Ignatius auf uns gekommenen Briefe darf als erwiesen vorausgesetzt werden" (S. 483 Anm.). Ähnlich ist die Stellungnahme Pfleiderers in der ersten Auflage des 1887 erschienenen Werkes „Das Urchristentum". Dort lesen wir: „Durch die gleichmäßige Betonung der göttlichen und menschlichen Seite kommt seine Christuslehre der späteren kirchlichen Form des Dogmas näher als bei irgend einem andern Schriftsteller dieser Epoche" (S. 834). „Man wird also sagen können, daß sich in den ignatianischen Briefen am bestimmtesten der Wendepunkt in der Entwicklung des Urchristentums erkennen läßt, wo sich aus dem Kampf mit der Häresie das System der katholischen Kirche erhob, deren Name denn auch hier zum erstenmal begegnet (Sm. 8: καθολικὴ ἐκκλησία)" (S. 835). Aber mit ebenso entschiedener Energie wird die Echtheit der Briefe negiert: „Wären diese Briefe wirklich von dem unter Trajan hingerichteten Ignatius von Antiochien geschrieben, so würden sie zu der Annahme nötigen, daß schon zu Anfang des zweiten Jahrhunderts die entwickeltste

[1] Ebenso in der zweiten Auflage des genannten Werkes: Der Paulinismus. Leipzig 1890, 493.

doketische Gnosis und der ausgebildetste monarchische Episkopat bestanden hätte. Da dieses nach dem Zeugnis der übrigen Literatur des zweiten Jahrhunderts völlig unmöglich ist, so hatte die Kritik schon darum -- von den sonstigen Unwahrscheinlichkeiten ihres Inhalts abgesehen — unzweifelhaft Recht, wenn sie die ignatianischen Briefe für unecht erklärte" (S. 823 f.). In der zweiten Auflage desselben Werkes[1] hat Pfleiderer seine Stellungnahme zur Echtheitsfrage geändert: „Noch ist zwar keine Einstimmigkeit darüber erreicht, aber die Mehrzahl neigt sich doch entschieden zur Anerkennung der Echtheit dieser sieben Briefe; auch ich bin, nachdem ich sie früher mit den Tübinger Kritikern bestritten hatte, durch die gründliche Beweisführung von Lightfoot von ihr überzeugt worden" (S. 227). Aber mit der Stellungnahme zur Echtheitsfrage glaubt Pfleiderer auch seine Anschauung über den katholischen Charakter der Ignatiusbriefe etwas revidieren zu müssen. Er tut das einmal bezüglich seiner Auffassung über „die hierarchische Kirchlichkeit" des Ignatius. Früher[2] schrieb er: „Diese Stellen genügen, um zu beweisen, wie vollständig das hierarchisch-katholische Prinzip bei Pseudo-Ignatius ausgebildet ist.... Die Kirche in ihrer hierarchischen Organisation tritt in die Mitte zwischen Gott und den Menschen und bestimmt dessen Verhältnis zu Gott, richtet über Seligkeit und Unseligkeit, normiert das ganze sittliche Leben." Jetzt[3] aber schreibt Pfleiderer mit viel mehr Reserve: „Es ist wohl begreiflich, daß man aus allen diesen Stellen den Eindruck gewann, als handle es sich hier schon um die volle Hierarchie der katholischen Kirche, und könne das also nicht von Ignatius im Anfang des 2. Jahrhunderts geschrieben sein, da ja noch in der aus dieser Zeit stammenden Apostelgeschichte die Bischöfe mit den Presbytern identisch, also kein monarchisches Episkopat vorausgesetzt sei. Gleichwohl war diese Argumentation nicht richtig, da hierbei mehrere wesentliche Gesichtspunkte übersehen sind. Vor allem ist zu beachten, daß die ignatianische Idee des Episkopats noch sehr verschieden ist von der später (seit Ende des 2. Jahrhunderts) aufgekommenen hierarchischen."[4] Aber auch bezüglich der

[1] Das Urchristentum. Berlin 1902, II, 226 ff. [2] Der Paulinismus[2] 498.
[3] Das Urchristentum II[2], 249.
[4] Nur in dem Punkte stimmt Pfleiderers frühere und spätere Auffassung überein, daß die Bischöfe bei Ignatius nicht die Nachfolger der Apostel sind. Vgl. Paulinismus[2] 496 und Urchristentum II[2], 249. Aber in beiden Werken wird aus der nämlichen Tatsache nicht die nämliche Konsequenz gezogen.

Christologie macht Pfleiderer in seiner 2. Auflage[1] Einschränkungen. Zwar gibt er auch jetzt noch zu, daß bei Ignatius „die Elemente des kirchlichen Dogmas vom ‚Gottmenschen' zweifellos schon gegeben waren", aber er fügt gleichzeitig hinzu, Ignatius gebrauche „in größter Unbefangenheit Formeln, die später als der Häresie verdächtig beanstandet worden wären", und bediene sich „öfters gnostischer Termini, die später bedenklicher wurden". Besonders wird des Ignatius Lehre über die Gottheit Christi bedeutend abgeschwächt, wenn es heißt, er teile „mit der Gnosis und Mystik seiner Zeit die Voraussetzung, daß Christus ein übermenschliches und überzeitliches Gottwesen von der Art sei, wie die Heilsgötter der mannigfachen Kultgenossenschaften, deren jeder seinen Gläubigen als der höchst wirksame Träger göttlicher Macht und Bürge unvergänglichen Lebens galt." — Es ist klar, daß damit nicht „das katholisch-kirchliche Bewußtsein" zum Ausdruck gebracht ist. Als die Kirche „die ebjonitische Unterschätzung der göttlichen Würde Christi"[2] bekämpfte, vertrat sie sicher nicht den Standpunkt der Gnosis.

§ 51. Die Ignatianen und das Symbolum Apostolicum.

Wenn wir nun daran gehen, die Frage, ob Ignatius orthodox ist, definitiv zu beantworten, so können wir uns vor allem auf das Zeugnis des christlichen Altertums berufen, das nie einen Zweifel an der Rechtgläubigkeit des Ignatius hatte. Was Athanasius in der speziellen Erörterung über die Bezeichnung Christi als ἀγέννητος gesagt hat, das war, soweit wir aus den uns vorliegenden Schriften urteilen können, die Überzeugung der ganzen Patristik: πεπείσμεθα, ὅτι καὶ ὁ μακάριος Ἰγνάτιος ὀρθῶς ἔγραψεν[3]. Und in dieser Anschauung machte die Väter auch der Umstand nicht wankend, daß Häretiker, wie die Monophysiten, sich auf Ignatius beriefen. Dieses Vertrauen, das den Schriften des Märtyrerbischofs allseits entgegengebracht wurde, verdient immerhin sehr unsere Beachtung[4].

---

[1] Urchristentum II², 244. [2] Paulinismus² 493.

[3] De synod. c. 47. Migne, P. Gr. 26, 778.

[4] Eine Bemerkung von Adolf Harnack (Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Leipzig 1893, XLII) mag hier Platz finden: „In Wahrheit hat die byzantinische Kirche (außer Eusebius' Kirchengeschichte, die sie trotz der dogmatischen Anstöße, die ihr Urheber bot, nicht missen konnte) nur einem vornicänischen Vater als Schriftsteller unbedingtes Vertrauen geschenkt, seine Werke abgeschrieben und ihn als klassischen Zeugen zwischen dem Neuen

Den zuverlässigsten Maßstab dafür, ob Ignatius orthodox und katholisch ist, bildet die Übereinstimmung seiner Lehre mit dem apostolischen Symbol und dem nicänischen Glaubensbekenntnis.

Hat Ignatius das apostolische Symbol gekannt oder nicht, und in welchem Verhältnis steht die Lehre des Ignatius zu dem Glauben des Symbolums? — Es läßt sich nicht leugnen, daß das altrömische Symbol und einzelne Partien der Ignatiusbriefe frappante Ähnlichkeiten aufweisen. Eph. 18, 2 wird gesagt, daß unser Gott Jesus der Christus von Maria im Schoße getragen wurde nach der Heilsveranstaltung Gottes aus dem Samen Davids und aus dem Hl. Geiste: ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου. An die Ausdrücke des Symbolums: „geboren, gelitten, auferstanden, unter Pontius Pilatus" wird man erinnert, wenn M. 11, 1 die Heilstatsachen der Geburt, des Leidens und der Auferstehung Christi nebeneinander erwähnt sind und bemerkt ist, daß das alles geschehen ist zur Zeit der Statthalterschaft des Pontius Pilatus: πεπληροφορῆσθαι ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου. Eine noch auffallendere Zusammenstellung findet sich Tr. 9, wo die Christen ermahnt werden, vor den Doketen auf der Hut zu sein, nicht darauf zu hören, wenn jemand zu ihnen spreche ohne Jesus Christus, der entsprossen sei dem Geschlechte Davids, aus Maria, der wahrhaft geboren wurde, gegessen und getrunken habe, wahrhaft verfolgt wurde unter Pontius Pilatus, wahrhaft gekreuzigt wurde und gestorben ist, wobei die Himmlischen, die Irdischen und Unterirdischen zuschauten, der auch wahrhaft auferweckt wurde von den Toten: Κωφώθητε οὖν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλῇ τις, τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων, ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν. Ganz ähnlich lautet Sm. 1, wo die Christen ermahnt werden, zu glauben an unseren Herrn, der dem Fleische nach wahrhaft entsprossen sei dem Geschlechte Davids, Sohn Gottes nach dem Willen und der Macht Gottes, wahrhaft geboren aus einer Jungfrau, getauft von Johannes, damit alle Gerechtigkeit von ihm erfüllt würde,

Testament und Athanasius gelten lassen, den Ignatius — aber im Laufe der Zeit nicht mehr den echten Ignatius, sondern den im 4. Jahrhundert zugerichteten (Anm. 2: Man vergleiche die Überlieferung der echten und der unechten Briefe. — Doch lebte in dem unechten Ignatius noch der echte, und auch er ist von Byzantinern geschätzt worden) und neben ihm den Dionysius Areopagita, den falschen Zeugen!"

wahrhaft unter Pontius Pilatus und dem Vierfürsten Herodes im Fleische für uns ans Kreuz geschlagen: πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ, ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρῴδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί.

Die verschiedenen ignatianischen Texte ergänzen sich aufs glücklichste. Man wird wohl kaum leugnen können, daß man unwillkürlich beständig meint, die Worte des Apostolikums mitklingen zu hören. Freilich ist damit noch nicht gerade bewiesen, daß dem Ignatius wirklich schon das apostolische Symbol in genau fixierter Formulierung vorlag. Besonders läßt sich nicht mit absoluter Sicherheit beweisen, daß die ignatianischen Termini ein amtliches Symbol voraussetzen, das bei feierlichen Gelegenheiten, besonders bei der Taufe abgelegt werden mußte. Wir möchten darum sagen: Die Terminologie der ignatianischen Briefe macht es höchst wahrscheinlich, daß damals schon Zusammenfassungen der christlichen Heilslehre existierten, die nach Form und Inhalt mit dem Symbolum Apostolicum eine unverkennbare Ähnlichkeit besitzen[1]. Ob aber die ignatianischen Formeln ein Symbol im eigentlichen und strikten Sinne[2] voraussetzen, oder ob man sie als ein nichtoffizielles Kompendium der christlichen Lehre ansprechen muß, wird sich auf grund der ignatianischen Briefe allein nicht entscheiden lassen, wenn nicht aus anderen Quellen ein unzweideutiges Resultat sich ergibt. Nicht unmöglich ist, daß diese Formeln bei Ignatius die Frucht seines eigenen Lehrvortrages sind, das Schema des Gedankenganges, den er in seinen christlichen Lehrvorträgen einhielt. Ob nun dieses stereotype Kerygma

[1] V. Ermoni, Le Symbole des Apôtres. ⁴Paris 1902, 16—18: „Les écrits des Pères apostoliques renferment un grand nombre des éléments constituifs du Symbole.... Les renseignements d'Ignace d'Antioche sont encore plus abondants."

[2] F. Kattenbusch, Das apostol. Symbol, II, Leipzig 1900, 310 f.: „Ein Symbol hat man, wenn man sich nicht von dem durch den Charakter, bezw. die Rolle von R vorgezeichneten Sprachgebrauch entfernen will, nur eine gesetzlich bestimmte Formel zu nennen, die bei der Taufe verwandt wurde und hier jedem Christen ausdrücklich mitgeteilt wurde zu dem Zwecke, daß er den Glauben danach inhaltlich zu definieren und zu ‚bekennen' wisse. Wo das eine oder andere Merkmal einer Formel fehlt, wo sie nicht gesetzlich fixiert ist und nicht (wenigstens in der betreffenden Gemeinde) jedem Täufling zu eigen gemacht (‚tradiert') wird, da ist eben kein ‚Symbol' vorhanden. Das ‚Kerygma', kann doch etwa in einem kurzen Leitfaden verdichtet sein, oder eine öffentliche und gemeingültige Formel zum Grunde haben (etwa ein Gebetsformular)."

die Frucht des ignatianischen Fleißes allein ist, oder von ihm bereits vorgefunden wurde, ob es ferner von einem Symbol, speziell dem apostolischen, beeinflußt ist oder umgekehrt auf die Gestaltung dieses Symbols eingewirkt hat, ist zurzeit wohl noch nicht völlig spruchreif. Treffend hat bereits Kattenbusch[1] die Ideenverwandtschaft und überhaupt das Verhältnis zwischen den Ignatianen und dem altrömischen Symbol dargestellt. Obwohl man nicht in allen Punkten mit Kattenbusch einverstanden sein kann, so verdient sein abschließendes Urteil doch alle Beachtung. Er schreibt: „Auch Ignatius zeigt sich beflissen an dem, was Jesus in seiner Herkunft und seinen Erlebnissen vor Augen stellt, die eigentliche Art und Bedeutung seiner Person zu illustrieren. Doch ist er in zweierlei Beziehung anders gerichtet als R (= altrömisches Symbol). Einmal ist er interessiert, überall ein ἀληθῶς anzubringen. Das würde sich aus seiner speziellen Situation erklären. Anderseits ist er subjektiver, innerlicher — wenn man will: mystischer —, als R sich darstellt. Das könnte rein persönlich bedingt sein. Hätte man bei konkreter Erwägung der ignatianischen Briefe mehr Grund, als ich anzugeben vermag, zu glauben, daß darin ein Symbol verwertet werde, so müßte ich trotz dieser Differenzen in der speziellen Benutzung der „Tatsachen" an der Person Jesu, es frappant nennen, wie nahe er sich mit R berühre. Wer meine Hypothese über die Herkunft und allgemeine Rolle beanstanden will, sei ausdrücklich darauf verwiesen, daß Ignatius mehr Übereinstimmung mit R verrät, als bloß in einzelnen Stücken und Ausdrücken. Auf der andern Seite darf er die bei der Auslegung von Art. 1 und 2 hin und her berührten Differenzen, welche sich bei ihm in der Schätzung und Verwertung der in R leitenden Grundbegriffe auftun, nicht einfach beiseite schieben. Mir ist das Maß von Übereinstimmung zwischen dem antiochenischen Bischof und der römischen Formel ein Beweis für eine große Einheitlichkeit der religiösen Stimmung, speziell gegenüber der Person des „Herrn", in der Kirche. In aller Freiheit und Mannigfaltigkeit der Behandlung der Begriffe hatte man noch das gleiche Verhältnis zu ihm. Vielleicht kann es als ein Ansatz zu theologischen „Schulen" beurteilt werden, daß hier mehr von der Weissagung, dort mehr von der lebendigen Anschauung und praktisch erfahrenen Bedeutung der geschichtlichen Erscheinung Jesu aus über ihn als Messias reflektiert wurde. Auch sind die Vorboten

[1] a. a. O. II, 619.

der Umprägung des Messiasbegriffs schon vorhanden. Aber überwiegend war noch das gemeinsame in der religiösen Orientierung."[1]

Will man bei Ignatius schon ein Symbol annehmen, so sind bezüglich des zweiten von Jesus Christus handelnden Teiles — der erste und dritte Teil kommt für uns nicht in Betracht — folgende Punkte zu beachten[2]: In den Formeln des Ignatius scheint auch die Taufe Christi einen Platz gehabt zu haben. Sm. 1, 1: γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου. Eph. 18, 2: ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη[3]. — Wenn Ignatius in formelhaften Ausdrücken, von der Geburt Christi redet, fügt er gewöhnlich bei: „aus dem Geschlechte" oder „aus dem Samen Davids": Eph. 18, 2: ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου. Eph. 20, 2: ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ. Tr. 9, 1: τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας. R. 7, 3: σαρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυίδ. Sm. 1, 1: ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα. Wenn die Schriften des Ignatius ein Symbol voraussetzen, dürfte die „Abstammung aus dem Geschlechte Davids" darin nicht gefehlt haben. — Neben Pontius Pilatus (M. 11, 1; Tr. 9, 1) erwähnt Ignatius auch den Vierfürsten Herodes. Sm. 1, 2: ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρῴδου τετράρχου καθηλωμένον. — Was die Höllenfahrt Christi betrifft, so ist sie zwar nicht in einer mehr oder minder fixierten Formel ausgesprochen, aber deswegen dürfte man nicht meinen, sie sei Ignatius unbekannt gewesen. Die Stelle M. 9, 2, wo gesagt ist, daß Christus „die Propheten bei seiner Anwesenheit von den Toten auferweckte", wird man wohl am besten erklären, wenn man das παρών auf den

---

[1] E. Vacandard, La préhistoire du Credo (Dictionnaire apologétique de la foi catholique, I, Paris 1911, 275 f.) schreibt: „Saint Ignace, à maintes reprises, expose une règle de foi qui se rapproche beaucoup plus de notre Credo.... Mais ni la résurrection de la chair ni la mention de l'Église ne sont rattachées au Saint-Esprit, comme dans le symbole des Apôtres. La seconde partie du Credo est seule développée, et encore, s'il y est question de la naisance miraculeuse, de de la crucifixion, de la résurrection du Christ, ce n'est pas dans les termes sacramentels qu'aurait sûrement suggérés la conaissance d'un symbole apostolique.... Bref il paraît assuré que le symbole des Apôtres n'existait pas aux temps apostoliques, bien qu'on puisse recueillir dans les écrits des Apôtres et de leurs disciples immédiats les termes mêmes dont s'est servi celui qui le composa.

[2] Vgl. A. Harnack, Lightfoot's „Ignatius and Polycarp" in The Expositor. Third ser. Vol. II. London 1885, 413 f.

[3] Vgl. Johannes Bornemann, Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte. Leipzig 1896, 24; 30—32.

Aufenthalt Christi in der Unterwelt bezieht[1]. — Das nämliche ist zu sagen betreffs der Himmelfahrt Christi. Hier wird gerne geltend gemacht, daß Ignatius von der Himmelfahrt Christi nichts wisse[2]. Doch muß das im selben Sinne verstanden werden, wie das vorhin von dem descensus a inferos Gesagten. Sie ist vielleicht ausgesprochen in der Stelle M. 7, 2, wo von Jesus Christus gesagt ist, er sei von dem einen Vater ausgegangen, sei in ihm, und sei zu ihm zurückgekehrt. Für das χωρήσαντα wird man kaum einen treffenden Sinn angeben können, wenn man nicht die Rückkehr Christi zum Vater durch die Himmelfahrt darunter verstehen will. Auch dort, wo Ignatius erklärt, daß unser Gott Jesus Christus, seitdem er im Vater ist, um so mehr hervorleuchtet (R. 3, 3), dürfte die Himmelfahrt Christi vorauszusetzen sein. Und wenn dann Ignatius beifügt, er wolle eine Speise der Tiere werden und wünsche, daß diese nichts von seinem Körper übrig lassen möchten; denn er werde erst dann in Wahrheit ein Schüler Jesu Christi sein, wenn die Welt auch seinen Leib nicht mehr sehe (R. 4, 2), so liegt auch hier zweifellos dem ganzen Ideengang die Vorstellung zugrunde, daß Christus nicht nur mit der Seele, sondern auch mit dem Leibe in den Himmel aufgefahren ist. — Das „Sitzen zur Rechten des Vaters" ist nicht ausgesprochen, aber angedeutet in dem Ausdruck ἐν πατρὶ ὤν (R. 3, 3), möglicherweise auch in dem εἰς ἕνα ὄντα (M. 7, 2), obwohl die Vereinigung mit dem Vater wahrscheinlicher auf das Erdenleben Christi zu beziehen ist, wie die Stellung des ὄντα zwischen προελθόντα und χωρήσαντα nahelegt. — Für die Wiederkunft Christi zum Gerichte fehlt m. E. nicht bloß eine fixierte Formel, sondern auch jede Andeutung[3]. Da jedoch Ignatius von den ἔσχατοι καιροί redet, ist auf die Konstatierung dieser rein zufälligen Tatsache kein Gewicht zu legen.

[1] Dem pflichtet auch die Mehrzahl der Dogmenhistoriker bei. Vgl. Karl Gschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Neutestamentliche Abhandlungen. 2. Bd. 3.–5. Heft. Münster i. W. 1911, 221—224; Carl Clemen, Niedergefahren zu den Toten. Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums. Gießen 1900, 174; Frederic Huidekoper, The belief of the first three centuries concerning Christ's Mission to the Underworld. New York 1876, 10.

[2] Ad. Harnack, in The Expositor a. a. O. 414[1]: „That Ignatius has not referred to the Ascension is the more extraordinary for this reason, that in several passages of his Epistles (espec. Smyrn. 3) he had an opportunity of mentioning it"; vgl. Kattenbusch, Das apostolische Symbol, II, 650.

[3] In dem φανήσεται Eph. 15, 2 kann man nicht eine Andeutung auf die „Wiederkunft" Christi (v. d. Goltz, Ignatius, 95) sehen, sondern höchstens auf das „Gericht". Subjekt ist nicht ὅσπερ, sondern ὅπερ.

Aus den Briefen des Ignatius ließe sich vielleicht folgendes auf Jesus Christus bezügliche Symbol rekonstruieren[1]: Πιστεύομεν εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν (al. Χριστὸν Ἰησοῦν), τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν κατὰ σάρκα ἐκ σπέρματος (al. γένους) Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου, υἱὸν ἀνθρώπου καὶ υἱὸν θεοῦ, γεγεννημένον ἐκ Μαρίας (al. ἐκ παρθένου), βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, παθόντα (διωχθέντα) ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου (καὶ Ἡρώδου τετράρχου), σταυρωθέντα (καθηλωμένον), ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἐκ (al. ἀπὸ) νεκρῶν.

Wenn man auch nicht gezwungen ist anzunehmen, daß Ignatius bereits das apostolische Symbolum in seiner genauen Formulierung kannte, so wird man, wie sich aus den bisherigen Ausführungen ergibt, doch nicht umhin können zuzugestehen, daß die Lehranschauung des Ignatius über Jesus Christus keine andere ist, als die des Symbolums. Es findet sich kein Satz in den ignatianischen Briefen, der im Gegensatz stünde zu dem Symbolum Apostolicum. Was letzteres über Jesus Christus lehrt, das nämliche sagt — und fast mit den nämlichen Worten — Ignatius. Es liegt kein Grund vor, zu behaupten, Ignatius habe sich nicht „als ein Vorbild der Orthodoxie bewährt".

§ 52. Die Ignatianen und das Symbolum Nicaenum.

Da wir in den Schriften nichtkatholischer Autoren des öfteren auf die Bemerkung stoßen, Ignatius habe nicht „gut nicänisch" geschrieben[2], so sei noch kurz die Frage erörtert, in welchem Verhältnis die christologischen Anschauungen des Ignatius zu den Lehren des nicänischen Symbols stehen.

Zunächst darf und muß daran erinnert werden, daß Ignatius mehr als zwei Jahrhunderte vor dem Nicänum gelebt hat und daß zu seiner Zeit ein ganz anderes Interesse die Geister beherrschte als 200 Jahre später. Eine historisch orientierte Betrachtungsweise findet es für selbstverständlich, daß Ignatius die menschlichen Prädikate Christi, das Nicänum dagegen die göttlichen Attribute des Erlösers durch ein ἀληθής bezw. ἀληθινός näher ergänzt. Der Doketismus, der die wahre Menschheit Christi in Abrede stellte, ist das gerade Gegenteil des Arianismus, der die wahre Gottheit Christi leugnete. Deswegen wäre es

[1] Das Symbol — bezw. κήρυγμα — das Harnack (a. a. O. 414[1]) gibt, stimmt im wesentlichen damit überein.

[2] Vgl. v. d. Goltz, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe 26; Th. Zahn, Ign. v. Ant. 469.

wohl ein unbilliges Verlangen, wenn man bei Ignatius für den Beweis seiner Rechtgläubigkeit schon die Terminologie des Nicänums suchen wollte. Man darf nicht erwarten, daß auch Ignatius genau etwa die Formel gebraucht: θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, sondern man muß zufrieden sein, wenn eine sachliche Übereinstimmung sich konstatieren läßt, wenn kein Widerspruch vorhanden ist. Und da glauben wir durch unsere früheren Darlegungen schon den Beweis erbracht zu haben, daß zwischen Ignatius und dem Nicänum in den wesentlichsten christologischen Fragen vollste Harmonie herrscht. In Betracht können schließlich nur die beiden Punkte kommen, daß Jesus Christus der wahre ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός geborene Sohn des Vaters und daß er ὁμοούσιος τῷ πατρί ist. Um nicht unsere früheren Darlegungen zu widerholen, machen wir nur darauf aufmerksam, daß Ignatius Eph. 7, 2 von Jesus Christus sagt, er sei καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ. Wie die übrigen an dieser so berühmten Stelle dem Erlöser beigelegten Attribute bezeugen, will Ignatius an dieser Stelle nicht sagen, Jesus stamme seiner menschlichen Natur nach, wegen der übernatürlichen Empfängnis und Geburt, sowohl aus Maria als auch aus Gott; sondern Ignatius will sagen, Jesus stamme, wie als Mensch aus Maria, so als Gott aus Gott. Als Mensch ist er σαρκικός, γεννητός, ἐν σαρκί, ἐν θανάτῳ und nach dieser nämlichen menschlichen Seite ist er ἐκ Μαρίας, als Gott dagegen ist er πνευματικός, ἀγέννητος, θεός, ζωὴ ἀληθινή und nach dieser nämlichen göttlichen Seite ist er ἐκ θεοῦ. Es kann nun schlechterdings nicht der geringste Zweifel bestehen, und es wurde ein solcher auch nie geltend gemacht, daß Ignatius den Erlöser für den wahren und eigentlichen Sohn Mariens gehalten hat! Die sprachliche Antithese drängt deswegen zur Annahme, daß Ignatius den Erlöser ebenso als den wahren und eigentlichen Sohn Gottes gehalten hat. Wie Ignatius den Terminus ἐκ Μαρίας näherhin bestimmt hat als γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου (Sm. 1, 1), so muß der zweite Terminus, soll die sprachliche Ausdrucksweise logisch sein, von Ignatius aufgefaßt worden sein als γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ θεοῦ. Das ist aber sachlich nichts anderes als das nicänische γεννηθέντα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός.

Was den nicänischen Ausdruck ὁμοούσιος τῷ πατρί anlangt, so haben wir schon früher in longum et latum nachgewiesen, daß Ignatius sachlich dieselbe Auffassung vertritt wie das Nicänum; denn er legt dem Erlöser Attribute (Ewigkeit, Unerschaffenheit,

Allmacht, Allwissenheit etc.) bei, die nur dann verständlich sind und vernünftigerweise auf Christus angewendet werden können, wenn Jesus wahrer Gott ist, gleichen Wesens mit dem Vater. Besonders die Bezeichnung Christi als ἀγέννητος besagt ebensoviel wie das ὁμοούσιος τῷ πατρί, auch nach der Auffassung von Schriftstellern, denen das Nicänum bekannt war. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man also Ignatius doch wohl nicht nachsagen, er habe nicht „gut nicänisch" gedacht[1].

Um einige Vollständigkeit zu erreichen, wollen wir noch versuchen, die einzelnen christologischen Ausdrücke des nicänischen Glaubensbekenntnisses[2] mit ignatianischen Termini zu belegen:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.

Eph. 14, 1: τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην.

M. 7, 2: συντρέχετε ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν.

Sm. 1, 1: πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν.

τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.

Eph. 4, 2; 20, 2; M. 8, 2; 13, 1; R. iscr.; Sm. 1, 1: υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ.

γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός.

R. iscr. ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ. Eph. 7, 2: ἐκ θεοῦ.

θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ.

Eph. 7, 2: ἐκ θεοῦ. — Vgl. auch die Ausführungen über die Anschauung des Ignatius von der wahren Gottheit Christi.

γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ·

Eph. 7, 2: ἀγέννητος (ungeworden; vgl. die Ausführungen S. 172—184; 260—270). Eph. 15, 1: εἶπεν καὶ ἐγένετο (vgl. S. 166—169).

τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα.

Tr. 2, 1: Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν δι' ἡμᾶς ἀποθανόντα. R. 6, 1: ἐκεῖνον ζητῶ, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα· ἐκεῖνον θέλω, τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα. Sm. 2: ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν.

[1] H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881, 36 sagt mit Recht, wir hörten bei Ignatius „überall Gedanken, die uns systematischer bei Origenes begegnen", ja sogar schon „das Losungswort der athanasianischen Christologie".

[2] Das Symbolum Nicaenum ist zitiert nach Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum. [12] Freiburg i. Br. 1913, 29f.

Pol. 3, 2: τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, ... τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.

καὶ σαρκωθέντα.

Eph. 7, 2: σαρκικός. ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός.

ἐνανθρωπήσαντα.

Eph. 19, 3: θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου. Sm. 4, 2: τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου.

παθόντα.

Sm. 2, 1: ἀληθῶς ἔπαθεν.

καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.

M. 9, 1: μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν. Tr. 9, 2: ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν. Sm. 2: ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν.

ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Über diese Punkte haben wir uns schon beim apostolischen Symbolum näher geäußert.

II. Kapitel. Wie kann die Theologie die Ignatianen benützen?

Aus unseren bisherigen Erörterungen meinen wir die Folgerung ziehen zu dürfen, daß die katholische Dogmatik ein unanfechtbares Recht hat, auf Ignatius sich zu berufen. Sie wird dabei folgende Punkte besonders berücksichtigen müssen: Ignatius steht mit seinen christologischen Anschauungen vollständig auf dem Boden der Evangelien und der apostolischen, besonders paulinischen Briefe. Ein Unterschied zwischen synoptischem, paulinischem und johanneischem Christusbild besteht für ihn nicht. Ignatius hat es verstanden, auch neu auftauchenden Meinungen (Doketen) gegenüber die Wahrheiten der Hl. Schrift sinngemäß anzuwenden. — Das größte historische Verdienst des Ignatius besteht darin, daß er mit dem vollen Ansehen seiner hochgeachteten Persönlichkeit für die Wahrheit und scheinlose Wirklichkeit der Menschheit Christi eintrat. Hat die Irrlehre des Doketismus auch in der Gegenwart keine Bedeutung mehr, so war sie doch ehedem zu Zeiten des Ignatius eine große Gefahr für das jugendliche Christentum, und das Verdienst des Ignatius ist in seiner Art kaum geringer als das Verdienst des Athanasius um die Verteidigung der wahren Gottheit Christi. Auch in der Gegenwart ist das warme Eintreten des Ignatius für die wahre

Menschheit Christi wenigstens insofern noch von praktischer Bedeutung, als seine Briefe klassische Belege dafür sind, daß man zu Beginn des zweiten christlichen Jahrhunderts den Erlöser Jesus Christus nicht für eine „Mythe", sondern für eine historische Persönlichkeit gehalten hat (vgl. S. 94—96). — Eine erhöhte dogmatische Bedeutung kommt den ignatianischen Briefen in der Gegenwart zu wegen ihres Zeugnisses für die wahre Gottheit Christi. Ignatius nimmt in seinen an christliche Gemeinden gerichteten Sendschreiben nie Anlaß, die Gottheit Jesu gegenüber außerchristlichen Angriffen zu verteidigen; aber trotzdem bieten seine Briefe schätzenswertes unanfechtbares Beweismaterial dafür, daß der hochgefeierte Märtyrer und berühmte Bischof von Antiochien durchdrungen und durchglüht war von dem Glauben an die wahre Gottheit des Erlösers. Die Dogmatik und Apologetik kann nicht bloß hinweisen auf den Tatsachenbeweis seines Martyriums für Christus, sondern auch auf die überzeugungsvollen und überzeugenden Worte, die der glaubensstarke Bekennerbischof auf dem Todesgange geschrieben hat. Ignatius nennt seinen Heiland nicht bloß das eine oder andere Mal, sondern an vielen Stellen „Gott" (bezw. „mein Gott" und „unser Gott"). Es läßt sich der stringente Nachweis führen, daß Ignatius diese Bezeichnung Christi als θεός nicht bloß in einem subjektiven religiösen Sinn aufgefaßt hat, sondern auch in einem objektiven metaphysischen Sinn: Jesus Christus ist Gott und Gottes Sohn, gleichen Wesens wie der Vater. Von Jesus Christus sagt Ignatius Prädikate aus, die nur demjenigen beigelegt werden können, der im wahrsten und singulärsten Sinne des Wortes Gott ist: die vorzeitliche Existenz, die Überzeitlichkeit und Zeitlosigkeit, die Geistigkeit und Unsichtbarkeit, die Leidensunfähigkeit und Unbetastbarkeit, die Allmacht und Allwissenheit, die absolute Wahrhaftigkeit und Treue[1].

Ganz besonders interessant und wichtig ist der Ausdruck des ignatianischen Glaubens an die simultane Gottheit und Menschheit Christi. „Liest man einen Satz, wie den Eph. 7, 2, so kann man ja jedes einzelne Wort als in der 1. Hälfte des

[1] Vgl. Jean Réville, Les origines de l'épiscopat. Paris 1894, 469: „Le caractère divin du Christ y est accentué, comme il ne l'est dans aucun écrit de ce temps." — Theod. Dreher, S. Ignatii de Christo Deo doctrina S. 1: „Satis multa de hac re disputat eaque tam clare, tam acute et circumscripte, ut quamvis fuerint post eum, qui plura de persona Christi scripserunt, tamen, si unum Tertullianum velis excipere, nemo sit usque ad Athanasii aetatem, qui melius de ea docuisse videatur."

2. Jahrhunderts geschrieben rechtfertigen — obgleich das bei γεννητὸς καὶ ἀγέννητος nicht ganz leicht ist —, aber das Ensemble ist damit noch nicht gerechtfertigt. Wo ist nur etwas annähernd Ähnliches damals geschrieben worden? Allein fängt man an, über die Zeit Erwägungen anzustellen, in die sich dieser oder ein verwandter Satz passend schicken würde, so wird man von der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts in die 2. Hälfte, von dieser in das 3. Jahrhundert, von diesem in das 4., ja erst in das 5. verwiesen."[1]

Diese eben angeführten Gedanken haben Harnack zu dem Urteil veranlaßt, daß die eigentlichen Bedenken gegen die Echtheit der ignatianischen Briefe nicht zuletzt in ihrer fortgeschrittenen „theologischen Terminologie" zu suchen sind. Diese Tatsache ist um so mehr der Beachtung wert, da wir jetzt nach fast allgemeinem Urteil katholischer und akatholischer Autoren die Echtheit der ignatianischen Briefe als eine in langem Kampf siegreich verfochtene Wahrheit anerkennen dürfen, an der fast niemand mehr (auch Harnack nicht) zweifelt. Die katholische Dogmatik hat in Ignatius einen nicht gering zu schätzenden Zeugen dafür, daß man in der unmittelbar nachapostolischen Zeit, um die Wende des ersten christlichen Jahrhunderts, dem Wesen und der Sache nach das Dogma der hypostatischen Union kannte und glaubte, wenn man sich auch zum Ausdruck dieser Wahrheit noch nicht der Termini „Person" und „Natur" bediente[2].

Eine Eigentümlichkeit der ignatianischen Briefe ist die Verbindung von „Dogmatik" und „Mystik"[3]. Man hat von Ignatius

---

[1] Adolf Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. I, Leipzig 1897, 397. Vgl. Albert Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung. Tübingen 1911, 65: „Männer wie Ignatius und Justin bringen die Arbeit zu einem vorläufigen Abschluß, indem sie die vorhandenen Ideen zu einem primitiven, in seiner Art großartig klaren und lebendigen System zusammenfassen."

[2] M. B. Schwalm, Les deux Théologies, la scolastique et la positive. Revue des sciences philosophiques et théologiques 1908, 699: „Nous retrouvons, dans tel passage fameux de saint Ignace d'Antioche, notre foi même sur Jésus Christ: L'unique médecin.... (Eph. 7, 2.) Notre foi actuelle se reconnaît bien là: mais non encore précisée dans sa formule métaphysique par les notions de nature et de personne. Il y a faudra quatre cents ans." Vgl. auch Revue Thomiste XVII (1909), 397 f.

[3] Vgl. Nathanael Bonwetsch, Grundriß der Dogmengeschichte. München 1909, 26: „Entschiedener als bei den andern apostolischen Vätern gelangt bei Ignatius der religiöse Charakter des Christentums zur Geltung. Hier zeigen sich zugleich auch Ansätze zu einer Theologie."

gesagt, er stehe bereits „in der Linie der Dogmatiker“[1]; man muß ihm aber ebenso das Zeugnis ausstellen, daß er Mystiker ist[2]. Herrliche tiefinnerliche Christusmystik verklärt leuchtend seine gedankenschweren Briefe. Es zeigt sich schon bei Ignatius, was auch später, besonders in der mittelalterlichen Mystik und Scholastik, sich gezeigt hat, daß ein klares Erkennen und scharfes Durchdringen der christlichen Wahrheiten, mag man es nun Scholastik oder Dogmatik oder sonstwie nennen, dem idealen Höhenflug begeisterter Christusliebe keineswegs hinderlich ist, vielmehr sich als fruchtbarsten Nährboden zartester Christusminne erweist[3]. Wahre und echte Mystik ist eben nicht bloß eine rein gefühlsmäßige auf unbestimmten und unbewußten Beweggründen beruhende Liebe und Hingabe an den Erlöser, sondern sie ist eine Liebe und Hingabe, die deswegen bereit ist für den Heiland zu leben und zu sterben, weil sie weiß, weil sie sich klar bewußt ist, wer derjenige ist, an den sie glaubt, auf den sie hofft, den sie liebt. Die Briefe des Ignatius sind hiefür ein markanter Beleg. Wir möchten unsere Ausführungen über die ignatianischen Briefe nicht schließen, ohne ihre wahre, echte, lautere und goldene Christusliebe und Christusmystik mit allem Nachdruck betont zu haben. Nicht bloß für den christlichen Glauben, sondern auch für das christliche Leben und Sterben sind die Gedanken des Ignatius von allergrößter Bedeutung. Nicht bloß theoretischen, sondern auch praktischen Wert haben die Worte des dem Tode entgegeneilenden Märtyrerbischofs von Antiochien. Wie seine Gedanken ehedem die Märtyrer gestärkt haben in ihren Leiden und Qualen für Christus, so können und sollen sie auch in der Gegenwart noch anspornen zu inniger Christusliebe[4]. Es hieße

[1] Kattenbusch, Das apostolische Symbol II 610.

[2] Vgl. S. 201—212.

[3] Vgl. Heinrich Denifle, Eine Geschichte der christlichen Mystik, in den Historisch-politischen Blättern LXXV (1875), 781 ff. Desgleichen M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode. II, Freiburg i. Br. 1911, 94—97 und die dort angegebene Literatur.

[4] „Ignatius gehört zu denjenigen Kirchenvätern, welche auch von Laien fleißig gelesen werden ... der Mann führt einen Hammer, der die Glocke ihres Herzens trifft.“ Christoph Friedrich von Ammon, Die wahre und falsche Orthodoxie. Leipzig 1849, 38 Vgl. folgende Artikel in „Magazin für volkstümliche Apologetik“ VII (1908): Heinrich Baden, Vom Kern und Stern des alten Christentums, 348—354; Selbst, Jesus im praktisch-religiösen Leben der Urkirche, 332—342; Jesus in der wissenschaftlichen Auffassung der Urkirche, 281—288. — Erwähnt seien noch die schönen Ausführungen über Ignatius bei

aber den hl. Ignatius mißverstehen, wollte man seine Christusliebe trennen von seinem Christusglauben: ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη (Eph. 14, 1).

Es mag hier ein Urteil von Jos. Vizzini[1] Platz finden, womit er seine Untersuchungen über die Bedeutung der ignatianischen Briefe zusammenfassend beschließt: „Ex hisce apparet quanti momenti sint Epistolae Ignatii, ut veritates dogmaticae roborentur. Sed praetereunda non est vis quaedam mirifica ad pietatem fovendam, quae sacrorum alumnis non minus quam doctrina interest. Nocturna igitur diuturnaque manu Epistolas Ignatii versent, ut eximium illum spiritum hauriant, quem sanctissimus Martyr ex corde profudit."

Schluß.

Die Sonne im Leben eines christlichen Märtyrers, eines hochgeachteten Bischofes, des hl. Ignatius von Antiochien, ist gewesen Jesus Christus, das Licht der Welt. Gewiß nimmt in der Theologie des Ignatius der „Vater", „der Vater Jesu Christi" eine hervorragende und beherrschende Stelle ein. Das hindert jedoch keineswegs, daß die ignatianische Theologie einen ausgeprägt christozentrischen Charakter trägt, daß die Theologie mit der Christologie aufs innigste durch die geheimnisvollsten Beziehungen verknüpft ist. In scharfen Linien hat Ignatius ein Christusbild gezeichnet, edel und erhaben, menschlich schön und großartig, menschlich anziehend und begeisternd, dabei aber auch wieder der menschlichen

---

Moritz Meschler S. J., Das katholische Kirchenjahr. I², Freiburg 1905, 130—140; Franz Xaver Reck, Das Missale als Betrachtungsbuch. III, Freiburg 1909, 470 bis 492. — Marchese die San Callisto, Die Wunder der Kirche der Katakomben und Märtyrer. Stuttgart und Wien 1900, 225—235. — Aug. Rösler, Fürs Priesterherz. ²Münster i. W. 1908, 28f: „Wer vermag ohne Rührung in diesem Briefe (des hl. Ignatius an Polykarp) zu lesen, wie ein Greis den andern, ein Bischof den andern, ein Märtyrer den andern ermahnt. Nichts als ernste Ermahnungen und welche! Kein Wort von rein persönlichen Angelegenheiten, kein Schatten eines irdischen Interesses; nur Liebesglut für Christus, nur Sorge für die Seelen, nur verzehrendes Verlangen nach der ewigen Heimat. „Ihn, der über der Zeit ist, erwarte, der keine Zeit kennt, den Unsichtbaren, der unsertwegen leidensfähig wurde und für uns auf jegliche Weise geduldet hat." Fragen wir nach dem gemeinschaftlichen Gedanken, der alle diese kurzen Imperativsätze beherrscht und zu einem Ganzen gestaltet, so ist es die Vorstellung von dem geistigen Kriegsdienste für Christus."

[1] Bibliotheca Sanctorum Patrum. Ser. I. Patres Apostolici. Vol. II. Ignatii et Polycarpi epistolae. Romae. S. 63.

Sphäre weit entrückt: Christus ist mehr als ein Mensch, mehr als ein Geschöpf, er ist wirklich und wahrhaft Gott, Gottes ewiger wesensgleicher Sohn.

Zum Schlusse sei ein Gedanke, den Fr. Reithmayr, der feinfühlige Kenner der patristischen Literatur im Vorwort zur „Bibliothek der Kirchenväter“ von den Werken der hl. Väter überhaupt ausgesprochen hat, auf die von Liebe zu Christus glühenden und begeisterten Briefe des hl. Ignatius ganz besonders angewendet: „Der, welcher in diesen Schriften sich orientiert, wandelt ohne Anstoß durch das ganze Gebiet der Urkirche wie durch ein trautes Heimatland. Er fühlt sich ein über das andere Mal freudig überrascht, überall, im lateinischen Okzident wie im griechischen und syrischen Oriente, dieselben Einrichtungen des Cultus, der Disziplin, der Verwaltung der Sakramente usw. wieder anzutreffen, die nämliche christliche Vereinssprache wieder zu hören in dem Munde eines hl. Ephräm, eines Chrysostomus oder eines Cyprianus.“ — Der Eindruck, den die unvergleichlich schönen und herrlichen Briefe eines hl. Ignatius von Antiochien hervorgerufen, läßt sich in der Tat am kürzesten und prägnantesten ausdrücken mit den Worten:

Trautes Heimatland.

Verzeichnis der zitierten Texte aus Ignatius.

(Die oben stehenden kleinen Ziffern bedeuten die Anmerkungen, die unten stehenden dagegen besagen, wie oft die betreffende Stelle auf einer Seite vorkommt.)

Eph. iscr.

S. 53[2], 57[2], 61, 66[2], 83, 147, 150, 151, 156, 158, 162, 169, 171, 205, 210, 215, 216, 226, 230[4], 232[2], 232[2], 247[4], 252, 286[2], 313[2].

Eph. 1, 1.

S. 55, 57[3], 131, 134[2], 135[2], 147, 151, 154, 163, 169, 195, 200[3], 205[2], 215, 216[2], 218[2], 221[2], 222[2], 223, 225[2], 245, 289, 263.

Eph. 1, 2.

S. 38[2], 43, 44[3], 45[1], 46, 51[1]3, 164, 171, 191, 213[2], 223, 316.

Eph. 1, 3.

S. 55, 57, 61, 147, 205, 207, 216[3], 219, 220, 224, 245.

Eph. 2, 1.

S. 32, 35[1], 55, 147, 205, 216[2], 218, 219, 221[3], 225, 230[4], 232, 245[3], 250, 258, 295.

Eph. 2, 2.

S. 40, 41, 55[2], 68[1], 147, 171, 212, 218, 245[2], 314.

Eph. 3, 1.

S. 31, 43, 44, 51[1], 55[2], 57[3], 61, 62, 131, 147, 171, 172, 191[1], 205, 213[2], 216, 222, 224, 317.

Eph. 3, 2.

S. 6, 55[3], 69[2], 95, 147, 200[3], 212, 216, 220, 223[4], 224, 225, 232, 245[1], 277 bis 280, 338.

Eph. 4, 1.

S. 40, 55, 57[2], 66, 68, 147, 209, 216, 217, 221.

Eph. 4, 2.

S. 55[3], 57, 147, 164, 164[1], 206, 217[2], 230[4], 232, 232[2], 233, 258, 335, 339, 396.

Eph. 5, 1.

S. 55[3], 57[2], 76, 147, 197, 198, 208, 217, 230[4], 231, 232[2], 232[2], 335.

Eph. 5, 2.

S. 55[4], 82, 217, 306.

Eph, 5, 3.

S. 39, 41, 55[3], 75, 217, 220.

Eph. 6, 1.

S. 39, 40, 55[3], 57[2], 81, 169, 171, 207, 220, 226.

Eph. 6, 2.

S. 55, 57[2], 89, 147, 205, 216, 217, 218[2], 226, 245, 279.

Eph. 7, 1.

S. 55[6], 57[3], 63, 89, 90[1], 119, 119[4], 127, 154, 171, 172, 218, 223, 224, 226, 353.

Eph. 7, 2.

S. 55[3], 57, 63, 90, 114, 135[2]1, 136[3], 137, 138, 143, 145, 147, 150, 151, 158[2], 163[2], 169, 170, 172[1], 174, 183, 196, 198[2], 200[3], 218, 224, 226, 236, 238, 239, 246, 254, 256, 257, 258—270, 285, 286[2], 287, 288, 295[3], 306, 309, 320, 338[2], 339, 343, 344, 345, 346, 362, 364[2], 366, 367, 368, 381, 395, 396[3], 397, 398.

Eph. 8, 1.

S. 55[3], 57, 75, 82, 89[2], 205, 216, 218, 245.

Eph. 8. 2.

S. 55, 147, 197, 198, 205, 216, 217, 218[2].

Eph. 9, 1.

S. 55[7], 57[4], 64, 89, 119, 120, 147, 150, 198, 219, 232.

Eph. 9, 2.

S. 55, 57[4], 66, 147, 218, 224, 245, 250.

Eph. 10, 1.

S. 55, 218, 219, 221, 222, 223, 225[3], 226, 314.

Eph. 10, 2.

S. 55[6], 57[2], 64, 82, 226, 314.

Eph. 10, 3.
S. 55[3], 64, 90, 132[2], 147, 169, 196[1], 197, 205, 212, 216[2], 223, 226.

Eph. 11, 1.
S. 4, 55[3] 147, 185[1], 200[3], 205, 212, 216, 220, 223, 224, 226, 305[1], 339.

Eph. 11, 2.
S. 5, 43, 44[1], 45[1], 55[2], 57, 147, 171, 190, 191[2], 205, 197[1], 213[2], 216, 223, 326[2], 369.

Eph. 12, 1.
S. 52[2], 61.

Eph. 12, 2.
S. 52[2], 55[4], 57, 61, 147, 148[1], 205, 216, 218, 227, 317, 319.

Eph. 13, 1.
S. 55[4], 194, 218, 221, 223, 224, 225.

Eph. 13, 2.
S. 55[3], 194.

Eph. 14, 1.
S. 55[2], 57, 64, 134[2], 147, 155[3], 194, 195, 200[3], 212, 218, 219, 224, 338, 396, 401.

Eph. 14, 2.
S. 55[3], 147, 149, 194, 218, 219, 306.

Eph. 15, 1.
S. 64, 81, 102, 159, 165[1], 166, 168, 214, 216, 232, 272, 273[2], 274[2], 285, 288, 338, 340, 396.

Eph. 15, 2.
S. 55, 75, 134[2], 147, 154, 191, 272.

Eph. 15, 3.
S. 55, 75, 151, 154, 156, 159, 160, 161[3], 169, 171, 218, 221, 224.

Eph. 16, 1.
S. 57, 82, 313[2].

Eph. 16, 2.
S. 55[4], 132[2], 147, 218, 245, 305[1].

Eph. 17, 1.
S. 55[2], 57[3], 64, 75, 169, 200[3], 224, 306, 334[1], 339.

Eph. 17, 2.
S. 55, 57, 147, 150, 170, 220, 222, 277, 278, 280, 314[2].

Eph. 18, 1.
S. 55[3], 57[2], 64, 90, 109, 110, 124, 197, 200[3], 224, 248, 313[2], 316, 338, 363,

Eph. 18, 2.
S. 55[3], 90, 136[1] 136[2], 136[3], 136[5], 137, 138, 139, 141, 142, 147, 148, 150, 151, 154, 156, 198, 219, 226, 232, 238, 245, 250, 257, 286, 286[2], 306[3], 314, 316, 366, 389, 392.

Eph. 19, 1.
S. 55[2], 57, 64, 102, 136[3], 138, 139[2], 141, 142, 169, 226, 272, 292, 306, 334[1], 341, 355, 363.

Eph, 19, 2.
S. 55[5], 57[4], 307.

Eph. 19, 3.
S. 55[8], 57[3], 90, 124, 150, 151, 163, 198, 200[3], 219, 223, 274, 286[2], 313[2], 338[2], 344, 345, 397.

Eph. 20, 1.
S. 6[2], 55[5], 57, 83[2], 130[2], 133, 114, 147, 164[2], 165[2], 193, 212, 218, 219, 222, 251[1], 252, 313[2].

Eph. 20, 2.
S. 55[4], 57[2], 123, 124, 135[1], 136[1], 136[3], 137, 138, 145[3], 147, 150, 169, 191, 200[3], 201, 205[2], 212, 216, 217, 220, 223, 228[2] 229, 233, 236—237, 245, 250, 257, 259, 269, 269[2], 270, 288, 294, 306[2], 334[2][1], 336, 339, 346, 364, 366, 392, 396.

Eph. 21, 1.
S. 44[1], 147, 169, 170, 212, 218, 219[2], 225[2].

Eph. 21, 2.
S. 38, 43, 51[1], 55, 147, 150, 205, 216, 219, 232.

M. iscr.
S. 147[2], 150, 205[2], 216[2], 220, 232.

M. 1, 1.
S. 55, 58, 147, 205, 216, 218, 219, 245.

M. 1, 2.
S. 43, 51[1], 55, 147[2], 199, 200[3], 212, 219[2], 224, 232, 232[2], 335, 339.

M. 1, 3.
S. 58[2], 334[1].

M. 2.
S. 32, 35[1], 40, 66, 147, 208, 217, 219, 220, 222, 224, 225[2].

M. 3, 1.
S. 55[4], 58[4], 68, 147, 150, 190, 205, 216, 220, 222, 232[2], 248, 250, 251, 252.

M. 3, 2.
S. 39, 40, 55[4], 67, 68, 69, 219, 221, 222, 245, 306.

M. 4, 1.
S. 5, 55, 68[1], 82, 167, 224, 302, 303.

M. 5, 1.
S. 55, 306.

M. 5, 2.
S. 51[1], 55, 58[2], 115, 147, 150, 200[3], 224, 232, 339.

M. 6, 1.
S. 32, 33, 36, 38[2], 55[2], 147, 185, 198, 206, 208, 220, 221[2], 222[2], 227, 257, 260, 285, 288, 338, 345[2], 363.

M. 6, 2.
S. 55, 147, 205, 216, 221, 228[3], 232[2], 232, 245.

M. 7, 1.
S. 4, 55[2], 147, 169, 208, 221[2], 228, 231[2], 232, 335, 340.

M. 7, 2.
S. 68[1], 147, 150[2], 232, 259[1], 272, 285, 286[2], 335, 345, 393, 396.

M. 8, 1.
S. 55, 58[2], 82, 91[1], 118[1], 118[3], 148, 220, 245, 271, 314.

M. 8, 2.
S. 55[4], 132, 147[2], 148[1], 150[2], 150[3], 150[4], 159, 170, 183, 205, 216, 220, 228, 233, 235, 245[2], 257, 259[1], 274—277, 286[2], 338, 345, 362, 363[2], 396.

M. 9, 1.
S. 55[2], 58, 115, 129[1], 131, 147, 200[3], 219, 224, 245, 273[2], 338, 342, 397.

M. 9, 2.
S. 118[1], 149, 189, 197[1], 200[3], 224, 273, 274, 306, 341, 392.

M. 10, 1.
S. 5, 55, 165[2], 165[3], 218.

M. 10, 2.
S. 55[5], 58[5], 147, 205, 210, 216, 306.

M. 10, 3.
S. 5, 55[2], 58, 147, 148, 148[2 1], 195[2], 219, 340.

M. 11, 1.
S. 55[2], 58[2], 75, 115, 118[1], 127, 142[2], 147, 185[1], 233[3], 389, 392.

M. 12.
S. 40, 41, 43, 58, 61, 147, 245.

M. 13, 1.
S. 55[4], 58, 66[2], 169, 197, 197[1], 198, 205, 221, 216, 219, 224, 225, 226, 232[2], 233, 245, 396.

M. 13, 2.
S. 134[1], 145, 147[2], 197, 198, 199, 208, 212, 217, 221, 226, 228, 229, 232[2], 232[2], 245, 250, 286, 335.

M. 14.
S. 44[1], 55[2], 58[2], 75, 155, 205, 216,, 218, 221.

M. 15.
S. 25, 25[7], 147, 196, 198, 218, 219 221, 227, 245, 287[2], 336.

Tr. iscr.
S. 55, 56, 66, 147, 151, 197, 223, 232, 233[2], 258.

Tr. 1, 1.
S. 51[1], 56, 83, 147, 151, 171, 191[2], 205, 213[2], 216, 222, 223, 245, 247[3], 252.

Tr. 1, 2.
S. 205, 221, 216[2], 245.

Tr. 2, 1.
S. 125, 145, 147, 195[2], 200[3], 205, 216, 217, 219, 221, 364, 396.

Tr. 2, 2.
S. 56, 58, 205, 208, 216, 222.

Tr. 2, 3.
S. 33, 38, 56, 58, 147, 208, 221[2], 224, 245.

Tr. 3, 1.
S. 33, 56, 147, 206, 208, 220, 221, 222[2], 232.

Tr. 3, 2.
S. 56[2], 58[2], 295.

Tr. 3, 3.
S. 5, 31, 56, 61, 62, 75.

Tr. 4, 1.
S. 56[2], 62, 205, 216, 222.

Tr. 4, 2.
S. 44[1], 45[1], 51[1], 56[3], 62, 82, 132[3].

Tr. 5, 1.
S. 56[3], 58[2].

Tr. 5, 2.
S. 43, 58[4], 227.

Tr. 6, 1.
S. 5, 90[5], 123, 147, 294.

Tr. 6, 2.
S. 56[2], 58[3], 123, 130, 147.

Tr. 7, 1.
S. 58, 147, 151, 162[4], 222, 235.

Tr. 7, 2.
S. 56.
Tr. 8, 1.
S. 56, 58$_{3}$, 135^{3}, 147, 156, 169, 219, 226, 233^{3}.
Tr. 8, 2.
S. 27, 56$_{4}$, 160, 205, 216, 222, 226, 314.
Tr. 9. 1.
S. 56$_{2}$, 58, 94, 96, 114, 127, 136^{1}, 136^{3}, 137$_{2}$, 142$_{3}$, 147, 149, 200^{3}, 238, 257, 268^{3}, 270^{1}, 286^{2}, 306$_{2}$, 341, 355, 366, 389, 392$_{2}$.
Tr. 9, 2.
S. 56$_{2}$, 96, 127, 142, 147, 190^{2}, 205, 216, 219, 230, 245, 258, 286^{2}, 313$_{2}$, 339, 342, 397.
Tr. 10.
S. 43, 45^{1}, 51^{1}$_{3}$, 56$_{2}$, 57, 58, 90^{2} 91$_{3}$^{1}, 99, 109, 113, 114, 115, 119, 120, 131, 169, 313^{2}, 353$_{2}$, 354$_{2}$, 364.
Tr. 11, 1.
S. 56$_{2}$, 58, 118^{1}, 125, 130, 232, 306, 364.
Tr. 11, 2.
S. 56$_{2}$, 130, 150^{1}, 206, 210, 212, 231.
Tr. 12, 1.
S. 58, 197, 221, 245.
Tr. 12, 2.
S. 40, 51^{1}, 68, 147, 162, 171, 191^{1}, 213^{2}, 218, 219, 220, 223, 225.
Tr. 12, 3.
S. 44^{1}, 56, 58, 227.
Tr. 13, 1.
S. 54.
Tr. 13, 2.
S. 147, 205, 216, 245^{1}, 279$_{2}$.
Tr. 13, 3.
S. 147, 164, 164^{1}, 197, 205, 216, 218.
R. iscr.
S. 56$_{3}$, 58$_{6}$, 61, 66$_{4}$, 89, 147, 151$_{2}$, 156, 171$_{2}$, 197, 205, 216$_{3}$, 217, 220, 222$_{2}$, 224, 226, 227, 232^{2}, 232$_{2}$, 233$_{2}$, 233^{2}, 234, 245, 246, 247^{4}, 251^{3}, 254^{1}, 258$_{2}$, 269, 279, 334^{1}, 339, 396.
R. 1, 1.
S. 47, 66, 69, 83, 147, 191$_{2}$, 202, 205, 213^{2}, 216, 222, 223, 247^{1}, 251^{1}, 252^{1}.
R. 1, 2.
S. 44, 56, 58, 67, 202, 218, 222.
R. 2, 1.
S. 44, 56$_{3}$, 58, 59, 65, 185^{1}, 200, 202, 218, 227, 273.
R. 2, 2.
S. 31, 32, 35, 42, 56$_{3}$, 58$_{2}$, 147, 151, 202, 205, 216, 222$_{2}$, 223.
R. 3, 1.
S. 56$_{2}$, 58, 59, 60.
R. 3, 2.
S. 5, 56, 58, 202.
R. 3, 3.
S. 56, 58, 147, 151, 154, 156, 158, 162, 211, 222, 232, 253, 253^{3}, 345, 363, 393$_{2}$.
R. 4, 1.
S. 44^{2}, 52, 56$_{5}$, 58$_{2}$, 59, 147, 202, 217, 218, 222, 223$_{2}$, 225, 363, 369.
R. 4, 2.
S. 56$_{4}$, 58$_{2}$, 59, 135^{1}, 147$_{2}$, 164, 192, 202, 212, 222$_{2}$, 393.
R. 4, 3.
S. 31, 56, 58$_{2}$, 61, 62, 69, 147, 202, 205, 216, 315, 325.
R. 5, 1.
S. 43, 44, 56$_{8}$, 58$_{3}$, 295, 297, 313^{2}.
R. 5, 2.
S. 38, 40, 41, 48^{2}, 49^{3}, 56$_{4}$, 58, 371.
R. 5, 3.
S. 4, 56$_{3}$, 58$_{5}$, 135^{1}, 147, 203, 212, 218, 223, 318, 373.
R. 6, 1.
S. 4, 50, 56$_{2}$, 67, 67^{1}, 69$_{2}$, 147, 203, 212, 218, 223$_{2}$, 224, 363, 373, 396.
R. 6, 2.
S. 56$_{2}$, 58, 203, 218, 223.
R. 6, 3.
S. 50$_{2}$, 56, 58, 61, 67^{1}, 131, 151, 154, 156, 163, 203, 216, 218, 223, 224$_{2}$, 289, 316, 334^{1}, 363$_{3}$, 364, 369.
R. 7, 1.
S. 56$_{4}$, 147, 149, 217, 223, 224, 227, 334^{1}.
R. 7, 2.
S. 56, 58$_{4}$, 59, 60, 203, 232, 371, 374.
R. 7, 3.
S. 56, 58$_{2}$, 135^{3}$_{2}$, 136^{1}, 147, 203, 217, 223, 306, 334^{1}$_{2}$, 336, 372.
R. 8, 1.
S. 67^{2}, 245.

R. 8, 2.
S. 56[2], 147, 191, 232, 273.

R. 8, 3.
S. 56, 67, 67[2], 68, 223, 228[3], 246.

R. 9, 1.
S. 31, 42, 56, 147, 164, 165[4], 207, 220, 223[2].

R. 9, 2.
S. 58, 218, 223.

R. 9, 3.
S. 56[3], 147, 171, 197, 216, 223, 228[3], 245[1], 246.

R. 10, 1.
S. 61[2], 223.

R. 10, 2.
S. 38. 40, 69, 216, 218, 245, 295.

R. 10. 3.
S. 56, 58[2], 147.

Phld. iscr.
S. 26, 56, 58, 83, 135[1] 147, 151, 169, 171, 207, 220, 221[2], 222, 223, 226, 227, 232, 247, 252.

Phld. 1, 1.
S. 56, 75, 141, 147, 151, 220, 232, 245, 313[2].

Phld. 1, 2.
S. 56[3], 58, 134[2], 223, 224.

Phld. 2, 1.
S. 56, 58, 122[1], 339.

Phld. 2, 2.
S. 56, 63, 66, 119[1], 127, 232[2].

Phld. 3, 1.
S. 58[2], 118[1], 147, 232, 306.

Phld. 3, 2.
S. 147, 151, 205, 216, 218, 220, 224, 232[2], 245.

Phld. 3, 3.
S. 56, 58[2], 82, 115, 122[1], 313[2].

Phld. 4.
S. 32, 35[1], 56, 147, 170, 212, 224, 232[2], 245, 334.

Phld. 5, 1.
S. 44[1], 51[1], 56, 58[3], 115, 127[2], 133, 135[1], 136, 147[2], 156, 191[3], 205, 216, 222, 224, 297, 298[3], 299, 303, 304, 310, 372.

Phld. 5, 2.
S. 56[2], 58[2], 66, 147, 149[2], 205, 216, 219, 232[2], 298, 299, 301, 304.

Phld. 6, 1.
S. 5, 56[4], 58, 93, 144, 147, 148, 149.

Phld. 6, 2.
S. 58, 334[1].

Phld. 6, 3.
S. 58, 218, 224, 313[2].

Phld. 7, 1.
S. 33, 56[2], 119, 120, 154, 197, 206, 226, 227, 228[3], 331—333.

Phld. 7, 2.
S. 43, 56[3], 58, 147, 191, 197, 205, 212, 216[2], 224, 226, 232[2], 258, 317, 335.

Phld. 8, 1.
S. 118[1], 147, 169, 170, 171, 212, 219, 220[2], 224, 232[2][2], 335.

Phld. 8, 2.
S. 56, 58[4], 110[2], 112, 118[1], 128, 147, 157, 219, 245, 298[3], 299, 301, 304, 311.

Phld. 9, 1.
S. 56[7], 76, 118[1], 146[1], 149[2], 151, 232[2], 232, 302, 314, 334[1].

Phld. 9, 2.
S. 56[2], 58, 115, 118[1], 147, 149[4], 150[2], 162, 170, 219, 233[3], 298[3].

Phld. 10, 1.
S. 21[4], 22, 40, 56[3], 58, 69, 147, 171, 172, 205, 216, 221, 223, 224, 227, 245.

Phld. 10, 2.
S. 22[2], 23[1], 56[3], 147, 205, 216[2], 224.

Phld. 11, 1.
S. 55, 56[5], 147, 169, 170, 218, 220, 224, 226.

Phld. 11, 2.
S. 54, 56, 147[2], 194, 195[2], 197, 205, 216, 219[2], 226.

Sm. iscr.
S. 56, 147, 151, 197, 220, 232, 233.

Sm. 1, 1.
S. 56, 57[4], 115, 127, 129, 135[1], 135[2], 136[1], 136[3], 137[2], 138, 139, 142[4], 145, 147[2], 151[2], 163, 169, 170, 171, 212, 218, 224, 226, 228[2], 229, 233, 235, 236, 237 bis 258, 260, 268[3], 270[2], 270, 288, 294, 306[3], 362, 364, 366, 389, 392[2], 395, 396[2].

Sm. 1, 2.
S. 56[2], 57[3], 58[2], 115, 129[2], 129, 135[1], 145, 206, 229[1], 288, 306, 389, 392.

Sm. 2.

S. 57, 58, 90[3], 91[2 1], 99, 109, 110, 115[2], 119, 120, 127, 129, 142, 190, 230, 303, 341, 342, 353, 364, 396, 397[2].

Sm. 3, 1.

S. 128, 135[1], 142, 219, 308, 366.

Sm. 3, 2.

S. 56, 57[3], 58, 114[1], 199, 219, 229, 306, 366.

Sm. 3, 3.

S. 57, 58, 135[1], 142, 199, 229, 231[2], 232, 288, 306.

Sm. 4, 1.

S. 57, 58, 63, 147, 158[2], 164, 192, 193, 200[3], 224, 233[3], 339, 353.

Sm. 4, 2.

S. 43, 51[2 1], 56, 57, 58, 91[1], 99, 115[2], 130, 131, 133, 134, 144, 170, 171, 216, 218, 224, 286[2], 303, 319, 339, 342, 344, 345, 354[2], 366, 369.

Sm. 5, 1.

S. 57[4], 58, 119, 120, 128, 157, 298[4], 299, 301[2], 312.

Sm. 5, 2.

S. 56, 58[2], 81, 99, 133, 134[3], 135[1], 143, 169, 170, 286, 289, 366.

Sm. 5, 3.

S. 56, 57, 91[1], 109, 115, 119[2], 363.

Sm. 6. 1.

S. 56, 57, 91, 115, 135[2], 135[3], 147, 162, 195[2], 219[2], 306, 363[2].

Sm. 6, 2.

S. 56[2], 57[3], 58[2], 91[1], 118[1], 147, 220[2], 223, 224.

Sm. 7, 1.

S. 56[3], 57, 114, 115, 117, 121, 126, 147, 190[3], 224, 230, 232, 303, 334[1], 336, 342, 366.

Sm. 7, 2.

S. 57, 128, 219, 298[2], 299, 301, 305.

Sm. 8, 1.

S. 33, 38[2], 57, 126, 127, 147, 208, 217, 219, 221[3], 222, 224, 228, 232, 279, 372.

Sm. 8, 2.

S. 38[2], 56[2], 57[3], 66, 121[1], 147, 148[1], 209, 210, 222[2], 227, 380.

Sm. 9, 1.

S. 57, 58, 185[1], 219, 220, 224.

Sm. 9, 2.

S. 56, 58, 147, 220[2], 224, 245.

Sm. 10, 1.

S. 57[2], 147, 151, 162, 169, 170, 208, 221, 225, 226, 245.

Sm. 10, 2.

S. 43, 57, 134[3], 147, 191, 197, 219, 226, 306.

Sm. 11, 1.

S. 21[4], 43, 51[1], 56, 57, 83[2], 134[3], 218, 220, 223, 225, 247, 251[1], 252[1].

Sm. 11, 2.

S. 56, 57, 58[2], 68, 134[3], 135[1], 219, 225.

Sm. 11, 3.

S. 57, 58, 134[2], 205, 216, 225, 227, 245.

Sm. 12, 1.

S. 26[1], 54, 56, 57, 58, 220[2], 221, 225, 295.

Sm. 12, 2.

S. 25, 32, 35[1], 66, 135[3], 147, 171, 199, 220, 224, 227, 232[2], 245[1], 245, 336.

Sm. 13, 1.

S. 57, 190, 197, 252.

Sm. 13, 2.

S. 56, 61, 197, 219, 220, 225, 245.

Pol. iscr.

S. 25[2], 26[1], 59[1], 147, 151, 169, 171, 220, 226, 232.

Pol. 1, 1.

S. 40, 57, 59, 205, 216, 223, 225, 321.

Pol. 1, 2.

S. 57[5], 59[3], 169, 197, 225, 232[2], 306.

Pol. 1, 3.

S. 57[6], 59[2], 134[2], 197, 227, 245, 306.

Pol. 2, 1.

S. 57[2], 59[7].

Pol. 2, 2.

S. 57[3], 197, 220, 306.

Pol. 2, 3.

S. 43, 51[1], 57[5], 59, 185[1], 200[3], 218, 224, 225, 245[1], 245, 339.

Pol. 3, 1.

S. 57[3], 59[3], 66, 91[1], 120, 127, 225[2].

Pol. 3, 2.

S. 57, 59[2], 114, 138, 185[2], 185[1 2], 199, 225[3], 230, 256, 282[1], 285, 286, 288, 295[2], 296, 309, 320, 339, 346, 368, 397.

Pol. 4, 1.
S. 57[2], 59, 169, 170, 225, 278.

Pol. 4, 2.
S. 57.

Pol. 4, 3.
S. 57[2], 59[3], 70, 218, 225.

Pol. 5, 1.
S. 57[4], 59, 59[1], 147, 169, 171, 197, 216, 225, 226, 314.

Pol. 5, 2.
S. 57, 59[2], 68[2], 75, 135[1], 141, 169[2], 219[2], 220, 225[2], 226, 245, 278, 279.

Pol. 6, 1.
S. 39, 40, 41, 57[2], 59[4], 205, 216, 220.

Pol. 6, 2.
S. 40, 41, 57[5], 59[7], 294, 295, 314[2].

Pol. 7, 1.
S. 57, 59, 225.

Pol. 7, 2.
S. 21[4], 22, 57[3], 59, 68[1], 218, 233[3].

Pol. 7, 3.
S 5, 59[2], 219, 220[2].

Pol. 8, 1.
S. 52[2], 57[5], 59, 119[4], 223, 225, 226.

Pol. 8, 2.
S. 57, 220, 226, 233[3].

Pol. 8, 3.
S. 57, 59[1], 61, 83, 147, 151, 154, 156, 160, 169, 171, 205[2], 216[3], 225[3], 226, 232[2], 335.

Verzeichnis der Bibelstellen.

Gen. 1, 3 S. 165, 167
— 1, 7 S. 167
— 1, 9 S. 167
— 3, 15 S. 356
Ex. 15, 3 S. 170
— 20, 2f. S. 157
Lev. 24, 11 S. 171[1]
— 26, 11f. S. 160
— 24, 16 S. 171
Deut. 21, 23 S. 102[2]
— 28, 58 S. 171[1]
4 Kön. 19, 19 S. 157, 159
Tob. 3, 6 S. 247[2]
Judith 16, 14 S. 165[1], 167, 300[1]
— 16, 17 S. 102
Job 1, 6 S. 254[1]
Ps. 1, 3 S. 300[1]
— 17, 20 S. 68
— 17, 32 S. 157, 170
— 21, 9 S. 68
— 32, 8f. S. 167
— 32, 9 S. 102, 165[1], 300[1]
— 33, 13 S. 68
— 148, 5 S. 102, 165[1], 167, 300[1]
Prov. 3, 34 S. 300[1]
— 18, 17 S. 300[1]
Sap. 1, 6 S. 191
— 18, 14f. S. 275, 276, 338
Sirach 10, 18 S. 263
Is. 5, 26 S. 360[1]
— 7, 14 S. 358
— 8, 14 S. 102[2]
— 52, 5 S. 28, 300[1]
Jer. 29, 32 S. 191
— 38, 3 S. 135[3]
Dan. 3, 92 S. 254[1]
Mt. 1, 1 S. 306
— 1, 16—20 S. 306
— 1, 18 S. 358
— 1, 19 S. 307
— 1, 23 S. 295
— 2, 1f. S. 308
— 3, 7 S. 305[1]
— 3, 12 S. 305[1]
— 3, 14 S. 62
Mt. 3, 15 S. 306
— 4, 11 S. 34[1]
— 5, 10ff. S. 11[1]
— 5, 11f. S. 43
— 5, 13 S. 307
— 5, 23 S. 276
— 6, 4 S. 306
— 6, 9 S. 182
— 8, 17 S. 306
— 8, 27 S. 254
— 10, 16 S. 306
— 10, 38 S. 130
— 10, 39 S. 47
— 11, 9 S. 149
— 11, 27 S. 281
— 12, 33 S. 166, 306
13, 33 S. 210
— 13, 55 S. 355
— 14, 3 S. 306
— 15, 13 S. 306
— 16, 20 S. 358
— 16, 21 S. 45[2], 130
— 16, 21ff. S. 105
— 16, 22 S. 105
— 16, 24 S. 130
— 16, 26 S. 50[1], 69
— 17, 12 S. 45[2]
— 17, 21f. S. 45[2]
— 18, 4 S. 374[4]
— 18, 19 S. 306
— 18, 23—35 S. 34
— 19, 12 S. 306
— 19, 17 S. 159
— 20, 22 S. 45[2]
— 22, 42 S. 93
— 24, 30 S. 253[5]
— 24, 49 S. 34
— 26, 7 S. 306
— 26, 24 S. 354
— 26, 29 S. 263
— 26, 39 S. 46
— 26, 42 S. 46
— 26, 43 S. 247[1]
— 26, 45 S. 47
— 26, 51f. S. 47
— 26, 53 S. 47
— 26, 54 S. 112
Mt. 26, 56 S. 112
— 26, 64 S. 106, 253[4], 253[8]
— 26, 65f. S. 106
— 26, 31 S. 106
— 27, 9 S. 112
— 27, 35 S. 35
— 27, 39—45 S. 107
— 27, 43 S. 68
— 27, 52 S. 306
— 27, 54 S. 107, 254
Mk. 1, 13 S. 34[1]
— 5, 30 S. 253[2]
— 8, 31 S. 45[2]
— 8, 31ff. S. 105
— 8, 36 S. 50
— 8, 38 S. 306
— 8, 39 S. 253[7]
— 9, 30 S. 45[2]
— 9, 43 S. 305[1]
— 9, 50 S. 306
— 12, 30 S. 195
— 13, 26 S. 253[5]
— 14, 49 S. 112[1]
— 14, 62 S. 253[4], 254
— 15, 28 S. 112
Lk. 1, 26—39 S. 306
— 1, 27 S. 358
— 1, 32 S. 295, 306
— 1, 35 S. 236[2], 252[3], 254, 307
— 1, 36 S. 306
1, 38 S. 247[2]
— 2, 5 S. 306[2]
2, 8 S. 275
— 2, 11 S. 276
— 2, 16 S. 306
— 3, 7 S. 305[1]
— 3, 17 S. 305[1]
4, 14 S. 252[8]
— 4, 30 S. 99[2]
— 4, 36 S. 254
— 5, 17 S. 253[2]
— 6, 19 S. 253[2]
— 6, 44 S. 306
— 7, 16 S. 149
— 8, 46 S. 253[2]
— 9, 1 S. 253[3]

Lk. 9, 22 S. 45[2], 105
— 9, 26 S. 306
— 9, 31 S. 106[1]
— 9, 44 S. 45[2]
— 10, 16 S. 207
— 10, 22 S. 281
— 13, 21 S. 210
— 14, 15 S. 23[1]
— 14, 34 S. 306
— 17, 25 S. 45[2]
— 18, 31—33 S. 45[2]
— 22, 3 S. 355
— 22, 42 S. 83
— 22, 49 S. 252[8]
— 22, 53 S. 355
— 22, 69 S. 253[4]
— 23, 7—12 S. 306
— 23, 34 S. 355
— 24, 17 S. 106[2]
— 24, 20f. S. 106
— 24, 25 S. 107
— 24, 26f. S. 112[1]
— 24, 33—40 S. 128
— 24, 39 S. 306, 308
— 24, 40 S. 309[1]
Joh. 1, 1 S. 154, 337, 338[2], 345
— 1, 3 S. 168[1], 337, 338
— 1, 4 S. 338
— 1, 9 S. 339
— 1, 10 S. 355
— 1, 12f. S. 339
— 1, 13 S. 247[5]
— 1, 13f. S. 247
— 1, 14 S. 285, 295, 339[2], 344, 345, 346
— 2, 19 S. 190, 231, 334[1]
— 2, 21 S. 231, 334[1]
— 2, 21f. S. 190
— 3, 8 S. 331—333
— 3, 14 S. 45[2]
— 3, 21 S. 339
— 4, 11 S. 334[1]
— 4, 24 S. 196
— 5, 21 S. 231
— 5, 30 S. 273
— 5, 36 S. 340
— 6, 27—58 S. 335
— 6, 27 S. 124, 334[1]
— 6, 33 S. 334[1]
— 6, 38ff. S. 273
— 6, 47—52 S. 126
— 6, 50 S. 334[1]
— 6, 51ff. S. 336
— 6, 51—63 S. 334[1]
— 6, 54 S. 124
— 7, 59 S. 125
— 8, 30 S. 99[2]
— 8, 20 S. 99[2]
— 8, 21 S. 126
Joh. 8, 41—45 S. 263
— 8, 51—56 S. 280
— 8, 53 S. 149
— 8, 59 S. 47, 99[2]
— 10, 7 S. 334[1]
— 10, 9 S. 334[1]
— 10, 14f. S. 281
— 10, 18 S. 190
— 10, 30 S. 182, 190, 231
— 10, 39 S. 99[2]
— 11, 25f. S. 125
— 12, 19 S. 209
— 12, 31 S. 334[1]
— 13, 3 S. 332
— 14, 6 S. 134[1]
— 14, 9 S. 182, 231
— 14, 10 S. 182, 340
— 14, 11f. S. 340
— 14, 12 S. 340
— 14, 30 S. 334[1]
— 15, 20 S. 130
— 16, 11 S. 334[1]
— 16, 15 S. 231
— 16, 33 S. 131[1]
— 17, 21 S. 76, 208
— 18, 4 S. 46
— 18, 6 S. 47
— 19, 7 S. 106
— 19, 24 S. 112
19, 36f. S. 112
— 20, 28 S. 154, 334[1], 345
— 20, 31 S. 339
Apg. 1, 8 S. 252[8]
— 1, 24 S. 191
— 1, 25 S. 306
— 3, 12 S. 253
— 3, 15 S. 190[1]
— 3, 16 S. 253[3]
— 4, 7 S. 253[3]
— 4, 10 S. 190[1], 253[3]
— 5, 30 S. 190[1]
— 5, 38f. S. 211
— 5, 41 S. 47, 131[1]
— 10, 38 S. 252[10]
— 10, 40 S. 190[1]
— 10, 41 S. 306
— 11, 26 S. 5
— 13, 30 S. 190[1]
— 15, 8 S. 191
— 20, 28 S. 210
— 23, 6 S. 47
— 25, 10 S. 47
— 26, 22f. S. 111
— 26, 23 S. 110
Röm. 1, 1 S. 36
— 1, 3f. S. 288
— 1, 8 S. 17, 18, 209
— 1, 9 S. 191
— 1, 10 S. 247[4]
— 1, 16 S. 253[7]
Röm. 1, 20 S. 252[4]
— 2, 1 S. 272
— 2, 18 S. 251[1]
— 4, 24 S. 190[1]
— 4, 25 S. 315
— 5, 6 S. 315
— 5, 8 S. 315
— 6, 3—12 S. 315
— 6, 4 S. 313[2]
— 6, 8 S. 317
— 7, 1 S. 272
— 7, 9f. S. 126
— 8, 11 S. 190[1]
— 8, 13 S. 126
— 8, 17 S. 130[3]
— 8, 34 S. 315
— 8, 35ff. S. 318
— 9, 5 S. 319
— 9, 33 S. 102[2]
— 10, 9 S. 190[1]
— 12, 12 S. 131[1]
14, 9 S. 315
— 15, 13 S. 252[8]
— 15, 19 S. 252[8]
— 15, 32 S. 247[6]
1 Cor. 1, 1 S. 36[1]
— 1, 17—26 S. 313[2], 315
— 1, 18 S. 102, 108, 110[1], 253[7]
— 1, 23 S. 102, 109, 110[1]
— 1, 24 S. 110[1]
— 2, 2 S. 315
— 2, 5 S. 253[6]
— 2, 6—8 S. 356, 359
— 4, 4 S. 313[2]
— 4, 15 S. 263
— 4, 16 S. 317
— 4, 20 S. 253[6]
— 5, 4 S. 252[9]
— 6, 9f. S. 313[2]
— 6, 14 S. 190
— 7, 30 S. 131[1]
— 8, 11 S. 315
— 9, 1 S. 36[1]
— 9, 5 S. 36[1]
— 11, 1 S. 317
— 11, 26 S. 315
— 11, 30 S. 126[1]
— 15, 15 S. 190[1]
2 Cor. 1, 1 S. 36[1]
— 1, 23 S. 191
— 4, 13f. S. 313[2]
— 4, 14 S. 190[1]
— 5, 14—21 S. 315
— 6, 4ff. S. 131[1]
— 6, 14ff. S. 40[2]
— 8, 2 S. 131[1]
— 8, 5 S. 247[6]
— 9, 10 S. 263
— 12, 9 S. 252[9]

2. Cor. 12, 16 S. 313[2]
— 13, 4 S. 315
Gal. 1, 1 S. 190[1], 313[2]
— 1, 4 S. 247[2], 315
— 2, 19ff. S. 315
— 2, 21 S. 313[2]
— 3, 1 S. 315
— 3, 13f. S. 105, 315
— 4, 4 S. 238
— 4, 6 S. 234
— 5, 11 S. 110, 114
— 6, 14 S. 272, 273
Eph. 1, 3—7 S. 313[2]
— 1, 5 S. 234, 247[2]
— 1, 11 S. 247[2]
— 1, 19 S. 252[2]
— 1, 20 S. 190[1]
— 2, 15 S. 313[2]
— 3, 2 S. 209
— 4, 23 S. 313[2]
— 5, 25 S. 314
— 6, 11—17 S. 314
Philipp. 1, 8 S. 191
— 1, 21 S. 47
— 1, 23 S. 47, 50
— 2, 6 S. 320
— 2, 6f. S. 295
— 2, 17 S. 17
— 3, 18 S. 114
— 3, 19 S. 161[1]
— 4, 10 S. 17
Col. 1, 7 S. 34
— 1, 13ff. S. 168[1]
— 1, 20 S. 96
Col. 1, 22 S. 96
— 1, 23 S. 314
— 1, 24 S. 131[1]
— 1, 25 S. 314
— 2, 8f. S. 96
— 2, 12 S. 190[1]
— 4, 7 S. 35
1 Thess. 1, 10 S. 190[1]
— 2, 5 S. 191
— 5, 8 S. 314
— 5, 17 S. 314
1 Tim. 1, 17 S. 199[2]
— 2, 5 S. 96, 319
— 2, 7 S. 36[1]
— 5, 14 S. 27, 314
— 6, 1 S. 27
— 6, 20 S. 96
2 Tim. 2, 3 S. 314
Tit. 1, 14 S. 314
— 2, 3 S. 319
— 2, 5 S. 27
— 3, 9 S. 314
Philem. 20 S. 314
Hebr. 1, 2f. S. 168[1]
— 1, 3 S. 253[1]
— 1, 38 S. 154
— 2, 4 S. 247[2]
— 2, 6 S. 268[2]
— 2, 10 S. 168[1]
— 7, 20—26 S. 314
— 10, 10 S. 247[4]
— 10, 34 S. 131[1]
— 12, 10 S. 247[2]
Jak. 1, 2 S. 131[1]
Jak. 4, 6 S. 300[1]
— 5, 7—11 S. 131[1]
1 Petr. 1, 5 S. 253[6]
— 1, 21 S. 190[1]
— 2, 12 S. 28
— 3, 17 S. 247[1]
— 5, 5 S. 27, 28, 300[1]
— 5, 6 S. 131[1]
2 Petr. 1, 4 S. 194
— 1, 16 S. 252[9]
1 Joh. 1, 1ff. S. 96, 97
— 2, 11 S. 332
— 2, 18 S. 97
— 3, 1 S. 234, 263
— 4, 1—3 S. 96
— 4, 2 S. 97
— 4, 3 S. 97
— 5, 14 S. 247[2]
— 5, 20 S. 342
— 5, 29 S. 346
2 Joh. 7 S. 96
Apk. 1, 5 S. 191
— 3, 14 S. 191
— 4, 11 S. 252[3], 253
— 5, 12 S. 253
— 6, 11 S. 34
— 7, 12 S. 252[3], 253
— 12, 4 S. 356
— 14, 13 S. 231[1]
— 19, 1 S. 252[3], 253
— 19, 10 S. 34[2], 35
— 22, 9 S. 34[2]

Namenregister.

Aberle S. 304[2].
Achelis 100[1].
Allard 21[1].
Allies 210[3].
Ambrosius 358.
Ammon 377[1], 400[4].
Anastasius Sinaita 364.
Andreas v. Kreta 359.
Athanasius 172, 174. 180[1], 180[3], 181, 182, 186, 188, 189, 264—265, 268, 286, 362, 383, 388.
Athenagoras 178.
Atzberger 281.

Babura 299[1].
Bade 287[3].
Baden, Heinrich 400[4].
Badet 131[1].
Bailly 187[1], 267.
Baljon 187[1], 267.
Bardenhewer 7[1], 13[1], 65[1], 72[1], 118[2], 182, 203, 236[2], 258[1], 265[2], 321[2], 350[5].
Bardsley 331[1].
Bareille 90[4], 91[1], 96[2], 100[1], 336[1].
Barnabas 23[1], 75, 112, 233, 268[2].
Barry 304[1].
Barth 85, 99[1], 115[1], 326[3].
Bartmann 235.
Basilius 173, 186[2], 188, 357.
Batiffol 2[2], 13[1], 16[3], 204[3], 205[2], 207, 349[3].
Baumeister 27[1].
Baumgarten 6[1].
Baumgartner, Al. 3[1].
Baumstark, Ant. 350[3].
Baur, F. Chr. 291, 322[1], 377, 380, 382[7].
Belser 97, 111, 309[1], 314, 333[1], 336[1].
Bernardus 360[1].
Beyschlag 281.
Bickell 360[1].
Bihlmeyer 205.
Blaß 243[2], 244[3].
Bleek 325.
Bock 201.
Boese 72[1].
Böhringer 382.
Bonwetsch 121, 330[1], 399[3].
Bornemann 392[3].
Bover 204[3].
Bretschneider 244[3].
Bricout 207.
Bruders 207.
Bruston 6[1], 8[2], 28[1], 29[1], 29[3], 32[2], 70, 153[2], 261[2], 285f.
Bunsen 382.
Buonaiuti 122[2].

Callisto, Marchese di San 401.
Chapman 207[2].
Charteris 2[1].
Christlieb 13[1].
Chrysostomus 49[3], 108, 349, 361.
Courbet 152[2].
Coxe, A. Cleveland 11[1].
Cremer 152[3], 278[2].
Crönert 267.
Cureton 268[1], 350[6], 351, 355[1], 359, 363, 374[3], 381, 382, 383[3].
Cyprian 370.
Cyrillonas 360.

Dandolo 322[3].
Dausch 304[2].
Deißmann 205[1], 212[1], 317.
Delehaye 50.
Denifle 400[3].
Denzinger 382[7], 396[2].
Dibelius 139[2].
Didache 23[1], 252, 252[7], 335, 336[1].
Dietze 72[1], 76[1], 331.
Diognet 66, 211, 234[1], 252[5], 253[7].
Dionysius Areopagita 374.
Dionysius v. Korinth 78[1].
Dobschütz 309[4].
Dölger 159, 235, 374[4].
Dorner 65[1], 152[3].
Dreher 8, 152[2], 152[3], 398[1].
Drews 95[1].
Duchesne 73[1], 118[2].
Dunin Borkowski 73[1].

Edwards 314.
Ehrhard 13[1].
Engelkemper 356.
Ephräm der Antiochener 362.
Epiphanius 79[2], 92, 117, 172[3], 179, 255[1], 265.
Ermoni 207[2], 390[1].
Eusebius 1, 25, 49[2], 72[1], 78[1], 91[1], 97[2], 111, 177[1], 309, 357, 362[4], 369, 371[1].

Feder 139, 199.
Feilmoser 378[3].
Feine 269[2], 337[2].
Felder 111.
Felten 306.
Fendt 6[1].
Ficker 85.
Fouard 6[1], 327[1].
Freimann 103[1], 105[1].
Fruhstorfer 49[4].
Funk 11[2], 12, 14[2], 16[1], 19[2], 23, 24[4], 29[4], 32[3], 52[2], 66[2], 67[2], 68, 71[3], 72[1], 73, 78[1], 80[1], 111, 118[2], 134[4], 147[1], 185, 196[1], 206, 207[2], 214[1], 228[2], 236, 238, 239, 246, 248[1], 259[2], 271, 321, 350[5], 367[1], 372, 376[2].

Gand de, Olivier 9[1], 100[1].
Geffcken 179[1].
Gelasius 267, 286, 364.

Genouillac, Henri de 2[2], 6[1], 13[1], 49[5], 72[1], 118[1], 118[2], 314.
Giffert 314.
Gigot 304[2].
Gihr 349[1].
Goltz, Eduard von der 5[1], 9, 54[1], 65[1], 66[1], 71[3], 76[1], 80[1], 85, 110[3], 119[1], 134[1], 139—143, 152, 153, 154 bis 166, 170[1], 185[3], 193[1], 195[1], 200[2], 201, 226, 227, 242, 248—249, 256, 261[1], 283, 289, 314, 327–333, 336, 376, 379[2]. 393[3]. 394[1].
Goodspeed 266[1].
Grabmann 200[4], 400[3].
Green 243[5].
Gregorius Barhebräus 49[3].
Gregor von Nazianz 183, 199, 368.
Gregory 324[2], 333[1].
Grimm 244[3].
Grosseteste 376.
Grupp 204[2].
Gschwind 189[2], 393[1].
Gutjahr 333[1].

Hagenbach 122[2].
Hahn 295.
Haenlein, Al. 300.
Harmer 239.
Harnack 6[1], 13[1], 14[2], 37[1], 54[2], 65[1], 71[3], 72[1], 73[1], 75[1], 77, 78[1], 80[1], 85[1], 91[1], 110[3], 118[3], 139[1], 153. 156[1], 159, 163[2], 170[3], 198[1], 207[2], 234—235, 254[2], 255[3], 257[2], 261[2], 283[1], 277, 286[2], 287, 288, 291, 294, 299[1], 312[3], 327[1], 330[1], 350[2], 370[1], 374[4], 388[4], 392[2], 393[2], 394[1], 398.
Harris, Rendel 48[3].
Hatch 36[2].
Hauck 117[2].
Heer 139[1].
Hehn 200[5].
Henle 314.
Hennecke 273, 284[1].
Henyon 296[2].
Hergenröther 100[1].
Hermas 23[1], 34, 233, 234[1], 251[5], 252, 252[2], 252[9], 255.
Herner, Sven 170[2].
Hieronymus 49[2], 92, 105[1], 116, 309, 358.
Hilgenfeld 13[1], 17, 80[1], 90[4], 110[3], 118[3], 121[1], 163[4], 228[2], 271[1], 272,
Hippolyt 367—368.
Hirt, Herm. 243[1].
Hoben, Allan 308[2].
Hoberg 356[1].
Hoffmann, Joh. 145[2], 342 bis 345.
Holl 351[6].
Holtzmann 97[3], 98[1], 328, 336[1], 347[1].
Hönnicke 72[1], 119[1],
Hort 117[2].
Hoß 265[2].
Huby 204[3], 210[2], 319, 370[2].
Huidekoper 393[1].
Hurter 207[2], 360[1].
Huther 118[2].

Inge, W. R. 167[1], 327[1].
Irenäus 25, 49[3], 92, 115, 116, 133[1], 183, 353 bis 354, 366. 369, 376.
Isokrates 262[1].

Jacobson 188.
Jacquier 323.
James 314.
Jefka 375[1].
Jenkins, C. 13[1].
Job (Mönch) 359.
Johannes Damascenus 265.
Johannes, Ad. 314.
Johannes Monachus 49[3].
Jordan, Herm. 312.
Jülicher, Ad. 120, 168[2], 324[2].
Justin 103—104, 109, 110, 173, 175[2], 175[3]. 176, 177, 179, 183[1], 183[2], 263, 266, 335.

Kaegi 243.
Kattenbusch 110[3], 118[2], 137[1], 147, 148[1], 152, 161[2], 226[1], 227[1], 287, 390ff., 393[2], 400.
Keim 84[1], 98[2].
Kestner 201.
Kihn 6[1].
Killen 13[1].
Kirchhofer 299[2].
Kirsch 50.
Kleffner 85.
Klemens von Alexandrien 23[1], 28, 33, 66, 75, 91[1], 116, 179, 186, 188, 198[2], 199[2], 201, 233, 234[1], 247. 251, 252[4], 255, 288, 360, 393[1].
Klug 161[2].
Kneller 132[1], 154[3].
Knopf 13[1], 72[1], 99[2], 118[2], 121, 132,
Knowling 314.
Koch, August 314.
Koch, Hugo 374[1].
Konstantinides 243[6], 267.
Krebs 338[1].
Kreyenbühl 119[1], 347[1].
Kroymann 229—231, 336.
Krüger, Gustav 13[1], 90[4], 117[2], 136[4], 138, 284[1], 292[1].
Kugener 363[2].
Kühner 137, 243—245.
Küpper 100[1].

Lactantius 179.
Lake 85.
Langen 333[1].
Lamy 304[2].
Lebreton 170[2], 233[1].
Le Camus 281[3].
Leder 36[2].
Lehner 137[2].
Lelong 53[1], 111, 118[2], 185[1], 229[2], 237, 247.
Lepin, M. 139[1], 333[1].
Lepine, I. Forster 205[2].
Lesêtre 201[1].
Lewin 314.
Liddell 187[1], 243[6], 267.
Lietzmann, H. 379.
Lightfoot 14, 18, 23[2], 53, 59, 67, 69[1], 72[1], 80[1], 110, 129[1], 145[1], 162, 188[5], 198[2], 228[2], 237, 239, 247, 255, 269, 271, 286, 309[2], 314, 350[7], 351, 360[2].
Lipsius 12, 118[2], 350[1], 382.
Livius, T. 207[2], 349[1].
Loeff, van der 13[1].
Loisy 304, 308, 323.
Loofs 5[1], 130[1], 150[6], 185[4], 201, 229, 291, 323, 351[3].
Loon, van 71.
Lübkert 8.
Lücke 333[1].
Lützelberger 307[1], 323 bis 327, 385.

Maier, Adalbert 299[1].
Manaresi 49[5], 313[1].
Manchot 37[1].
Mansel, Henry Longueville 101[3].
Marcell von Ancyra 362.
Marsh 96[1].
Mayer, J. Chrys. 287[4], 322[2].
Meier, F. K., 383.

Meliton 178.
Meschler 401.
Michiels 73[1], 206[2].
Migne 184[2], 186[1], 309.
Möhler 49, 65[1].
Moulton 200[3].

Neteler 299[2].
Nestle 324[2], 360[3].
Neubert 118[3], 137[2], 138[2], 140.
Neudecker 309[6].
Nicoll 243[5].
Niemeyerus 90[4].
Nirschl, Joseph 8, 152, 198[2], 201[1], 210, 214, 227, 259[2], 271[1], 282, 285[1].
Noëtus 367.
Norden, Ed. 3[2].

Origenes 49[3], 103[1], 108[1], 113, 176[5], 184, 309, 356 bis 357, 361, 371—372.
Ott 158[1].
Otto 266[1].
Overbeck 323.

Passow 267.
Paulus, A. 96[2].
Peake 325.
Petermann 382[7].
Petschenig 370[4].
Pfannmüller 5[1].
Pfättisch 266.
Pfleiderer, Otto 12, 13[1], 16[4], 75[1], 100[1], 118[2], 145[2], 336[1], 342[1], 386.
Philo 186[2], 261[2].
Pinzger 187[1], 266[5].
Plato 175[1], 176.
Plutarch 176[7], 186[2], 187, 262[1].
Pohle 319[3].
Polycarp 2, 16, 17—23, 24. 27, 85, 99, 114, 216, 247[3], 251[4], 251[5], 352, 368, 369, 376.
Poschmann 207.
Prat, F. 212[1].
Preuschen 85, 187[1], 244.
Ptolemäus 179[2].
Puech 199.

Radermacher 136[5].
Ramsay 122[2], 334[1].
Rauschen 7[1], 201.
Régnon 264[1].
Reinhold 54[3].
Reithmayr 49[6], 65[1], 314, 402.
Reitzenstein 196[1], 199, 278, 279, 294[1], 352[1].
Renan 12[1], 29, 30, 313, 370[3], 380.
Renz 335[1].
Resch 90[4], 306.
Réville, Jean 53[1] 73[1], 206[2], 324[2], 326[4], 377[1], 398[1].
Rhodon 177[1].
Richard, P. 235[7].
Ritschl, A. 16[4], 17, 382.
Rivière 130[1].
Robinson, Armitage 48[5], 371[2].
Robinson Edward 243[3].
Romeis 123.
Rösler 401.
Rothe 12, 123, 152[3], 204, 378, 384.
Rottmanner 350[5].
Rouffiac 8, 153, 164[1], 228[1], 261[2].

Sanday 3[1], 322[4].
Scapula 187[1].
Schäfer, Aloys 356[1].
Schäzler 346[1].
Scheel 257[2].
Schenkel 380.
Schermann 123, 294.
Schleusner 244[3].
Scholz 336[1].
Schultz 152[3], 152, 396[1].
Schumacher 281.
Schwalm 399[2].
Schwane 272[2].
Schwartz 1[1].
Schwegler, A. 295, 328, 379,
Schweitzer 319[1], 399[1].
Scott 187[1], 243[6], 267.
Scott-Moncrieff 293[1], 297[1], 314[1], 333[1].
Seeberg 139[1], 157, 203, 235, 254, 257, 276[2].
Seitz, Anton 123, 153[6], 254[1].
Selbst 400[4].
Semeria 48[5].
Semisch 176[8].
Sengebusch 187[1], 244[2], 262[1], 267.
Seuse, Heinrich 205.
Severus v. Antiochien 49[3], 271, 286, 363, 374.
Smedt de, Charles 43[1].
Smith, Travers R. 11[2], 235[7].
Smith, W. B. 312, 315.
Sokrates 349[3].
Sohm 207.
Sophocles, E. A. 187[1], 244, 267.
Sophokles 262[1].
Sprinzl 8, 152[2], 246, 271[1].
Staehelin, H. 90[4].
Stahl, A. 29[3], 70[1], 71[2], 110[3], 201.
Stählin, Otto 91[1].
Stark, Alonzo Rosecrans 154[2].
Steinmetzer 276[1].
Stemplinger 65[2].
Stephanus, Henricus 187[1], 243, 267.
Stiegele 267[1].
Stigloher 1[2].
Struckmann 201.
Swete 300[1], 333[1].

Tait 129[1].
Tatian 177[1].
Telch 296[2].
Tertullian 91[1], 97, 112[3], 131[1], 198[2], 361, 367.
Thackeray 139[2].
Thayer 244[3].
Theodor Studita 319, 374.
Theodoret 91[1], 237, 249, 250, 255, 284, 286, 360, 365—366.
Theophilus v. Antiochien 178, 358[1].
Thiersch 299[1].
Thomas v. Aquin 360[1].
Thomassinus 213[1].
Tiefenthal 356[2].
Tillmann, Fritz 269[2], 331[1].
Timotheus Älurus 49[3], 271, 363.
Tixeront 5[1], 7[2], 150[4], 235, 236, 237, 261[1], 272[2], 296[1].

Uhlhorn 118[2], 382[7].

Vacandard 392[1].
Vizzini 401.
Voigt 308, 361[1].
Volkmar 16[4], 17.
Völter, Daniel 11—86, 102[1], 118[3], 119[3], 229, 307[1], 314, 321[2], 336.

Watkins 72[1].
Wehofer 326[1].
Weizsäcker 36[2].
Weinel 49[5], 101[1], 102[2], 154, 269[2], 318[1].
Weiß, Bernh. 168[2].
Wendland 2[2].
Werner, Joh. 376.
Wernle 51[2], 72[1], 121.

Westcott 314.
Wetter 126[1].
Wiegand 153.
Wilpert 195[3].
Windisch 209[1].
Windischmann 314.
Winer 243[5].
Wirtz 355[3].
Wordsworth 382[7].
Wrede, W. S. 149[1].
Wright 360.
Wulf 49[5].
Wurm 97[3].
Wustmann 8, 143[1], 153, 165[5], 170[1], 226[1].

Zahn, Jos. 204.
Zahn, Theodor 12, 19[2], 20[1], 21[1], 23[4], 26[1], 43[2], 49[1], 49[3], 52[2], 54[1], 69, 72[1], 80[1], 84[1], 101[2], 111, 118[2], 122[1], 129[1], 136, 152[3], 163, 228[2], 229, 230, 236, 237, 238, 239, 242, 246, 247, 254, 255, 256, 258[2], 259[2], 260, 261, 261[1], 268[1], 271, 295, 302, 303[1], 304[1], 312[3], 321[1], 333—334, 337, 347[1], 350[4], 351, 353, 363, 364[1], 372, 374[3], 382.
Zeller 306.
Zöckler 36[2].

Nachtrag.

Soeben ist ein Werk erschienen, auf das wenigstens noch kurz hingewiesen sei: Wilhelm Bousset, Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Göttingen 1913.

Uns interessieren besonders folgende Sätze:

S. 306: „Das erste literarische Dokument, in welchem die halb instinktmäßige, halb traditionelle Scheu, unbefangen von der Gottheit Christi zu reden, nicht bloß gelegentlich, sondern durchweg und prinzipiell aufgegeben ist und alle Schranken durchbrochen werden, sind bekanntlich die ignatianischen Briefe."

S. 306 Anm. 4: „Harnack ist geneigt, zwischen ὁ θεὸς ἡμῶν und dem absoluten ὁ θεός einen strengen Unterschied zu machen (Dogmengesch. I 208 Anm.; 209$_2$) und hält das absolute ὁ θεός (Trall. 7, 1; Smyrn. 6, 1; 10, 1) für kritisch bedenklich. Es soll H. von vornherein zugestanden werden, daß die ganze Vergottung Christi vom Kultus und der Praxis (Jesus Christus „unser" Gott) ihren Ausgang nimmt und sich von dort lebhaft dogmatisch durchsetzt. — Auf diese kultische Entwicklung aber kommt es gerade an. Sie bedeutet viel mehr als Lehre und Dogma. Ob Christus θεός oder ὁ θεός, ὁ θεὸς ἡμῶν oder absolut ὁ θεός genannt wird, das ist verhältnismäßig irrelevant gegenüber dem folgenschwersten aller Vorgänge, daß sich aus dem Kultus die Vergottung gestaltete."

S. 342: „Wir haben einen klassischen Zeugen für diese Ausbildung der christlichen Religion als einer vorwiegenden kultischen Frömmigkeit oder sagen wir noch bestimmter als eines Kultus, der durch den Kyrios und Theos Jesus Christus bestimmt wird. Das ist kein anderer als der Bischof Ignatius von Antiochia. Und wir werden ihn als einen vollgültigen Zeugen betrachten dürfen. Denn wenn auch seine Briefe in mancher Hinsicht — so auch in der Frage des monarchischen Episkopats — eine überraschend schnelle Entwicklung des Christentums zeigen, so hat man in der

Tat keinen irgendwie erheblichen Grund, die Echtheit der sieben unter seinem Namen erhaltenen Schreiben zu bezweifeln. Auch an der herkömmlichen Datierung der Briefe innerhalb der Regierungszeit Trajans (Euseb. H. E. III 34ff.) wird man wahrscheinlich festzuhalten haben. Dem Ignatius stellt sich in der Tat das Christentum in seinem Zentrum als eine organische Kultgemeinschaft dar, in welcher der Christos der bestimmende Faktor ist."

Es ist nicht möglich, das System, welches Bousset konstruiert hat, in wenigen Sätzen zu widerlegen. Was Ignatius betrifft, so hoffen wir, es möge unsere vorliegende Abhandlung wenigstens einen bescheidenen Beitrag liefern zu der Frage, ob und inwieweit Bousset mit seinen Aufstellungen im Recht ist.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Freiburger Theologische Studien.

Unter Mitwirkung der Professoren der Theologischen Fakultät herausgegeben von Dr **Gottfried Hoberg** und Dr **Georg Pfeilschifter.** gr. 8°

Die Hefte erscheinen in zwangloser Reihenfolge.

1. Heft: **Schulte, Joh. Chrysostomus,** O. M. Cap., **P. Martin von Cochem 1634—1712.** Sein Leben und seine Schriften nach den Quellen dargestellt. (XVI u. 208 S.) *M* 3.—; geb. in Leinw. *M* 3.60
2. Heft: **Krebs,** Dr **Engelbert, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert.** Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem Anhang: **Poimandres und Johannes.** Kritisches Referat über Reitzensteins religionsgeschichtliche Logosstudien. (XX u. 184 S.) *M* 4.—
3. Heft: **Allgeier,** Dr **Arthur, Über Doppelberichte in der Genesis.** Eine kritische Untersuchung und eine prinzipielle Prüfung. (XVI u. 144 S.) *M* 3.—
4. Heft: **Stockums,** Dr **Wilhelm, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik.** Eine ethisch-geschichtliche Untersuchung. (XII u. 166 S.) *M* 3.—
5. Heft: **Hild,** Dr **Joseph, Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus.** Mit besonderer Berücksichtigung der Stellung der Sorbonne zum Jansenismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Jansenismus und der Sorbonne. (XX u. 188 S.) *M* 3.60
6. Heft: **Schumacher,** Dr **Heinrich, Die Selbstoffenbarung Jesu** bei Mat 11, 27 (Luk 10, 22). Eine kritisch-exegetische Untersuchung. (XVIII u. 226 S.) *M* 5.—
7. Heft: **Kurtscheid, Bertrand,** O. F. M., **Das Beichtsiegel** in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. (XVI u. 188 S.) *M* 4.—
8. Heft: **Kalt,** Dr **Edmund, Samson.** Eine Untersuchung des historischen Charakters von Richt XIII—XVI. (XVI u. 102 S.) *M* 2.40
9. Heft: **Baumeister,** Dr **Ansgar, Die Ethik des Pastor Hermae.** (XIV u. 146 S.) *M* 3.—
10. Heft: **Amann,** Dr **Fridolin, Die Vulgata Sixtina von 1590.** Eine quellenmäßige Darstellung ihrer Geschichte mit neuem Quellenmaterial aus dem venezianischen Staatsarchiv. (XX u. 160 S.) *M* 3.20
11. Heft: **Fritz,** Dr **Johannes, Der Glaubensbegriff bei Calvin und den Modernisten.** (XVI u. 114 S.) *M* 2.60
12. Heft: **Stiegele,** Dr **Paul, Der Agennesiebegriff** in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der trinitarischen Terminologie. (XIV u. 144 S.) *M* 3.—
13. Heft: **Hörle,** Dr **Georg Heinrich, Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien.** Geistliche Bildungsideale und Bildungseinrichtungen vom 6. bis zum 9. Jahrhundert. (XII u. 88 S.) *M* 2.—
14. Heft: **Rackl,** Dr **Michael, Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien.** Nebst einer Voruntersuchung: **Die Echtheit der sieben ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Völter.** (XXXII u. 418 S.)

F7 Rackl, M.
v.14 Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien

BT
10
F7
v.14

321099

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
BT10 .F7 v.14
Rackl, Michael/Die Christologie des heil
3 2400 00015 2235